المثقف العربي وتحديات التجديد الديني

النور حمد

مقدمة:

تحفل الأدبيات الأكاديمية العربية، التي كُتبت في العقود القليلة الماضية، بعديد المقاربات التي تناولت مسألة المثقف؛ كيف نشأت ظاهرة المثقف؟ من هو المثقف؟ ما هي مواصفاته؟ ما هو دوره، ورسالته؟ وما هي الاشكالات التي تعتور علاقته بذاته، وبالسلطة، وبالمجتمع؟ تناول هذه القضية كتابٌ عربٌ بارزون. أذكر منهم على سبيل المثال، لا الحصر: عبد الله العروي، علي حرب، برهان غليون، محمد عابد الجابري، هشام شرابي، عزمي بشارة، علي أومليل، إدوارد سعيد، هادي العلوي، عبد العزيز بلقزيز، سمير أمين، زهير توفيق، وآخرون. ولقد قدم هؤلاء، جميعهم، كما قدم غيرهم، اسهامًا مقدرًا في إضاءة جوانب هذه القضية. لكن، على الرغم من كل تلك الكتابات الثرة، التي تناولت هذه القضية متعددة الجوانب، واحتواء تلك الكتابات لجهدٍ بحثي وفكريٍّ قيم، أنار كثيرًا من زواياها، إلا أن بعض جوانب هذه القضية، لا تزال تحتاج، في تقديري، مزيدًا من الاضاءة. ويهمني في هذه الورقة أن أتناول أحد جوانبها غير المطروقة، وهو جانب غياب المثقفين العرب الحداثيين عن معركة التجديد الديني، وقلة اهتمامهم بها، وعزوفهم عن الانخراط فيها، وتركها كليةً لمن يسمون "رجال الدين".

أعرف أن قطاعًا من المثقفين العرب ليس متدينًا. بل إن بعضًا، أو كثيرًا، منهم، لا يؤمنون بالأديان أصلاً، وهذا من حقهم، بطبيعة الحال، وليس من حقي، ولا في نيتي، أصلاً، أن أصدر حكما قيميًا في ذلك. لكن، الذي تعنيني مناقشته، في هذه الورقة، هو ابتعاد كثيرين منهم، عن الانخراط في مناقشة قضية التجديد الديني، منطلقين في ذلك من عدم تدينهم، أو من عدم إيمانهم بالدين، أصلاً. أو بزعم أن الدين مسألة شخصية، لا ينبغي جرها واقحامها، في المجال العام، أو في مجال السياسية. غير أنني أرى، أن الفضاء العربي الإسلامي الذي يمر بمرحلة تاريخية بالغة الحرج، يحتاج حاجة ماسة إلى انخراط المثقفين في قضية التجديد الديني. ولقد أثبتت العقود الست المنصرمة خطأ وقوف أكثرية المثقفين العرب على السياج، مكتفين بالفرجة على ما يجري من جدال في قضية التجديد الديني. فوقوف المفاهيم الدينية الإسلامية القروسطية، عقبة كأداء في وجه جهود التحديث، والتنوير، والدمقرطة، إنما تعود، إلى حدٍ كبير، إلى ترك المثقفين، الحبل على الغارب، لرجال الدين، والإخلاء بينهم، وبين الجمهور، بالكلية.

لقد خلق تحاشت غالبية المثقفين مناقشة قضية الدين، وتركتها بالكلية لرجال الدين والجمهور، ما خلق مجالين متوازيين لا يتداخلان. ولقد أبقى هذا الوضع، غالبية الجمهور، في قبضة رجال الدين.

ليس بالضرورة أن يكون المثقف مؤمنًا بالدين، أو متدينًا، لكي ينخرط في مناقشة أمور الدين. فالدين ظاهرة اجتماعية مؤثرة. ويوجب ذلك على المثقف الاهتمام بها، خاصة في سياقنا العربي الإسلامي. فالمثقف ورجل الدين يتنافسان على عقول الجماهير. وللمثقف، سواءً كان متدينًا، أو غير متدين، مصلحةٌ، في تحول الجماهير نحو المفاهيم الدينية المستنيرة. كما أن انخراط المثقفين في الحوار المتعلق بالدين، يساعد في حقن العقلانية في حلبة مناقشة المسائل الدينية، ويسهم، من ثم، في الارتقاء بالحوار، وفي الارتقاء بوعي الجمهور. وعمومًا، لكي يتخذ المثقف موقفًا نقديًا من الدين، أو من أي نمط من أنماط التدين، عليه أن يكون عارفًا بالدين وبفقهه، وبالمجادلات التاريخية التي دارت في ساحته، بل ومنخرطًا في ما يدور حول قضاياه في الحاضر.

من يتأمل التحولات السياسية التي أعقبت تراجع اليسار العربي، وفشل أنظمة الحزب الواحد التي أسسها هذا اليسار، في عديد الدول العربية، بين خمسينات وستينات القرن الماضي، لا بد أن يلحظ أن تراجع اليسار قد رافقه، في المقابل، صعودٌ موازٍ لتيار الإسلام السياسي، وازديادٌ مضطردٌ في شعبيته. جرى ذلك رغم الإشكالات العديدة التي تعتور طرح قوى الإسلام السياسي وممارساتها. تؤكد هذه الظاهرة، وبوضوحٍ شديد أن اليساريين العرب، وعموم العلمانيين العرب، بقوا، رغم تجربة اليسار العربي الطويلة في الحكم، في عدد من الأقطار العربية المفتاحية، معزولين عن الجماهير. كما تقول، هذه الظاهرة، أيضًا، إن الإسلاميين، رغم القمع الذي تعرضوا له، عبر أكثر من خمس عقود، استطاعوا أن يتغلغلوا وسط الجماهير العربية، وأن يخلقوا فيها لأنفسهم شعبيةً لا تخطئها عين راصدٍ محايد. والسبب في تقديري هو أنهم ليسوا أغرابًا على الجماهير، ولا هم يحسون بغربة وسطها، بسبب المشترك الديني والاجتماعي الذي يربط بينهم وبينها.

لا يعود انجذاب نحو الإسلاميين، في ما أرى، إلى طرحهم، فهو، طرح عمومي، لم يستطع، حتى الآن، أن يخلق في أدبياته وممارساته مزاوجة ذكية، في تحديات الحوكمة الحديثة، بين التراث والمعاصرة. ولذلك، فهو يعود، إلى حد كبير، إلى شكوك هذه الجماهير، وضعف ثقتها في النخب المتغربنة، المتعلمنة، بسبب الهوة الفاصلة بين خطاب هذه النخب، وبين وعي الجمهور. ثم بسبب العقود المتعاقبة من التراجع والفشل لأنظمة الحزب الواحد التي ارتبطت، بالعلمانية وبالعلمانيين، أو وجدت مباركتهم، مفصحة كانت أم صامتة. كما أن ابتعاد الجمهور عن العلمانيين، وتعاطفه، في المقابل، مع الإسلاميين، يعود، أيضًا، إلى الحدس التاريخي لهذه الجماهير. فقد ظل هذا الحدث التاريخي، الذي أكدته التجربة

الاستعمارية، يباعد بينها وبين رؤية الغرب، للكون وللحياة وللإنسان، ويشدها، من ثم، إلى جذرها الحضاري، وإلى هويتها الغالبة؛ وهي الهوية العربية الإسلامية، والمسيحية، المشرقية. وبطبيعة الحال مالت الجماهير العربية، التي تغلب فيها أعداد المسلمين، نحو أول من رفع راية الهوية في شقها الإسلامي، وهم الإسلاميون. حدث هذا رغم أن طروحات الإسلاميين ظلت على مدى أكثر من خمسة عقود، كما سلفت الإشارة، غائمة، وملتبسة، وممارساتهم متناقضة ومرتبكة. فهم لم يفلحوا في الخروج بجملة مشروعهم، خروجًا بائنًا، وحاسمًا، من قبضة السلف. ولكن، مع ذلك، بقوا الأكثر جذبًا، وتغلغلاً، وتلاحمًا مع القطاع الأعرض من الجماهير.

تمسك الجماهير العربية بالهوية العربية الإسلامية، حقيقة أثبتها الواقع العربي إثباتًا لا مراء فيه. غير أن هذا التمسك، في ما أرى، تمسُّك خامٌ، تغلب فيه العاطفة على الفكر، كما تغلب فيه التصورات المجملة على الإدراك التفصيلي لمقتضيات السياسة، كما تنقصه المعرفة بكيفية الحضور النهضوي في سياق العصر. ولذلك هو تمسك، رغم أهميته الشديدة، بحاجة إلى التثقيف. غير أن هذا التثقيف لا يأتي، في تقديري، من خارج بنية الدين، وبنية التراث. حاول العلمانيون الأقحاح، التثقيف من خارج إطار الدين، ومن خارج بنية التراث العربي الإسلامي، ففشلوا، وذهبت ريحهم، أو كادت. ولذلك، فإن تثقيف الحالة العربية الراهنة، المرتبطة بالجذر الحضاري، والمتمسكة بالهوية العربية، بشقيها الإسلامي والمسيحي، وغير ذلك من كريم المعتقدات، تقتضي عملا في التجديد الديني؛ أو قل، تقتضي رفعًا لدرجة الوعي الديني، خاصة في داخل المكون الأكبر من هذه البنية، وهو المكون الإسلامي.

تسعى هذه الورقة إلى تسليط الضوء على الاعتقاد الذي ساد وسط المثقفين الغربيين في حقبة الحداثة، بأن الدين ظاهرة منقرضة. وهو اعتقاد، ما لبث أن انتقل إلى المثقفين العرب. فقد واكبت لحظة التماس بين الفضاءين العربي والغربي، في العصر الحديث، خروج العالم العربي للتو من الحقبة العثمانية. ولقد صاحبت ذلك الخروج خيبات عظيمات، عاناها المثقفون العرب، بما فيهم رجال الدين، الذين اسهم بعض رواهم، في الصحوة الفكرية العربية الأولى، في العصر الحديث. ونتيجة للتعليم الغربي، وتزايد التداخل الثقافي مع الفضاء الغربي، ونشوء اليسار العربي، واحرازه السلطة في أقطار مفتاحية من المشرق العربي، تشكلت حالة من التجاهل للمكون الديني وسط قطاعٍ المثقفين العرب، فأهملوا قضية التجديد الديني، وتركوها بالكلية لرجال الدين.

كان أقصى ما يتوقعه المثقفون العلمانيون، الذين التفوا حول الناصرية والبعثية، وحول الملكيات الدستورية الشكلية، وغير الدستورية، من رجال الدين، المتسمين بشيء من الاستنارة والاعتدال، أن يعضدوا تيارهم النهضوي، ذا الطبيعة اللادينية، بجرعات دينية محدودة، تدعم المشروع، حيث كان هناك

مشروع، وتبعد عنهم غضب الجمهور المتدين. لقد كانت علاقة هذه النخب بالدين وبالجمهور المتدين، متسمةً بالمخاتلة. فقد أرادت هذه النخب أن يصحبها الدين، أو التدين، لفترة مؤقتة، لتسقطه حين يقوى عودها وتقف على رجليها. فهي قد كانت تضمر، في حقيقة أمرها، الاعتقاد بأن الدين والتدين ظواهر منقرضة بطبيعتها.

هل الدين ظاهرة منقرضة؟

يقول عزمي بشارة، في مؤلفه، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي:** "الدين ليس مجرد وعيٍ زائف، وكما أن اختزاله في ذلك يحجب رؤية الظاهرة الدينية في غناها"[1]. ولقد اخترت الابتداء بهذا التنبيه، لأهميته الشديدة. فهو يتضمن إشارة إلى نزعةٍ فشت، منذ فجر حقبة الحداثة، في أوساط قطاع عريض من المثقفين، من بينهم طائفة معتبرة من المثقفين العرب. مرتكز تلك النزعة، أن الدين ظاهرةٌ ماضوية، ارتبطت، إلى حدٍّ كبير، بطفولة العقل البشري. وأن الدين ما استمر بوصفه وسيلةً لتفسير الظواهر، وأداةً لإضفاء المعنى على الوجود الانساني، إلا بسبب تخلف العلوم في الماضي. وبما أن العلوم تقدمت، وأصبحت تفسر الظواهرَ، تفسيرًا "علميًا"، فإن مصير الدين المحتوم، أن يتراجع، وباستمرار، حتى يختفي، أو ينزوي في الجيوب القصية، التي لم يطلها العلم والتنمية.

ساد الاعتقاد الحداثي القائل بحتمية تلاشي الدين، وأخذ يتسع وسط قطاع من النخب المثقفة في الغرب، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بسبب تقدم العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية. ومال لبثت عدوى ذلك الاعتقاد أن انتقلت وسيطرت على رؤى كثير من المثقفين العرب الحداثيين، خاصةً في الفترة التي تلت منتصف القرن العشرين. ولقد قادت هبة التحرر من الاستعمار وبروز الكتلة الشيوعية كقوة داعمة لحركات التحرر إلى جعل رؤية الماركسية للكون وللحياة جاذبةً لمثقفي البلدان النامية التي خرجت من ربقة الاستعمار، والتي كانت لا تزال ترزح تحت نيره. ولو رجعنا إلى حقبة الستينات، حين استقطبت الناصرية المثقفين العرب حول القضية الفلسطينية، للاحظنا أن التيار الأقوى والأكثر بروزًا، والأجهر صوتًا، حينها، كان مصبوغًا بصبغة اليسار العريضة. جمع ذلك التيار، قوميين عرب، وبعثيين، وشيوعيين، وغيرهم من مناصري اليسار العريض. في منتصف الستينات كانت السعودية والإخوان المسلمون في معسكر واحد، تظللهم مظلة غربية، تمثل ثقلها الولايات المتحدة الأمريكية. وكان ناصر، وكل قوى اليسار العريض العربية، تقف في المعسكر المعادي، تظللهم مظلة سوفيتية.

---

[1] عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، (ج – 1)**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، (2013)، ص 11.

لم يكن هذا الانقسام انقسامًا سياسيًا وحسب، وإنما كانت له أبعاده الفكرية المرتبطة بالنظرة إلى الكون والحياة. لكن، مع ملاحظة أن تلك الأبعاد لم تكن بالضرورة مرتبطةً، لدى الغالبية العظمي، بأساسيات الفكرة الماركسية، المتمثلة في المادية الديالكتيكية. فالمهم، هنا، أن ذلك الوضع، في جملته، قاد إلى وضع الدين وظواهر التدين، في دائرة الظل. فقد سيطرت في تلك الحقبة، وسط قطاعٍ كبيرٍ من المثقفين العرب، أن الدين نقيض لـ "التقدم". ويمكن القول، بصورةٍ مجملة إن انسحاب المثقفين العرب من ساحة التجديد الديني، سببه، في المقام الأول، العداء الذي لم يقم على معرفة عميقة بالظاهرة الدينية، والاعتقاد التبسيطي، بحتمية تلاشيها. ولقد أثبتت كل التطورات اللاحقة، على المستوى الفكري، وعلى المستوى السياسي، أن الاعتقاد بحتمية تلاشي الدين، كان اعتقادًا غير صحيح. في الربع الأخير من القرن العشرين، تراجعت الماركسية، وخفت بريق الدارونية، وتراجعت كثير من مسلمات فكر الحداثة، وعلى رأسها مزاعم "العلمية" المطلقة. كما تزايدت، في المقابل، النزعات والتيارات الروحانية، وأتضح أن الأمور، في ما يتعلق بمصير الدين، أكثر تركيبًا، وتعقيدًا، مما كان يُظن.

لم يكن الماركسيون هم الوحيدون في الاعتقاد بحتمية تلاشي الدين، وإنما شاركهم في ذلك الاعتقاد الليبراليون أيضًا، على اختلاف الرؤية بين الفريقين. الشاهد، أن هذه العقيدة الحداثية الآتية من الغرب، بشقيه الرأسمالي والشيوعي، أدت إلى أن يقف قطاعٌ شديدُ الحيوية من مثقفينا على رصيف الفعل، في ما يتعلق بالعمل على تخليق وعيٍ ديني أرقى وسط الجمهور. فقد اكتفى القطاع المؤثر من المثقفين العرب بمجرد المراقبة، كما سلفت الإشارة، انتظارًا لتراجع التصورات الدينية للكون والحياة وتلاشيها، بزعم أن ذلك التراجع حتمية تاريخية، مفروغ من أمرها.

الاعتقاد بالتلاشي الحتمي للظاهرة الدينية عكس، قصورًا في فهم الظاهرة الدينية، ومدى عمقها، وتجذرها في أعماق وعي البشر. فالدين نشأ نشأةً طبيعيةً؛ أي أنه نشأ كحاجة. ولذلك، كان التدين جزءا من بنية الوعي العام لدى البشر، ومن بنية النفس أيضًا. فالظاهرة الدينية نشأت مع البشر أينما وجدوا. ولذلك فإن اخراج الدين وأنماط التدين، من معادلة فهم الانسان، وإدارة شؤونه، إنما تمثل خطأً فادحًا. وقد سبق أن تراجع الدين واضمحل في عدد من المنعطفات التاريخية. لكنه كان لا يلبث أن يعود في صيغة جديدة. وبملاحظة الحقب التي فصلت بين اليهودية والمسيحية والإسلام يمكن أن نلاحظ حركة الذهاب والعودة هذه.

يقول فراس السواح، إن ما يتردد من أن الفلسفة الإغريقية قد وضعت حدًا للفكر الديني والميثولوجي، تأسس على الفرضية القائلة بأن الدين يمثل شكلاً أدنى من أشكال النظر العقلي، وأن الفلسفة تمثل الشكل الأرقى، والأعلى. ويرى السواح أن هذه المقولة لم تخضع للنقد. وقول السواح بأنها لم

تخضع للنقد، ينطوي، في حد ذاته، على تنبيه مهم. لأن بقاء تلك المقولة من غير نقد، تسبب في أن يسود القبول بالتقسيم المعتاد لتاريخ الفكر الإنساني، بأن له أربع مراحل هي: السحر، فالدين، فالفلسفة، فالعلم التجريبي. فالفلسفة الإغريقية، كما يرى السواح، لم تكن سوى بارقةٍ عارضةٍ، ما لبثت أن انطفأت أمام مد الفكر الديني والأسطوري. فقد تراجع الفكر الفلسفي بعد الإغريق، قرونًا عديدة، لينبعث، من جديد، على أيدي العرب، ولكن، على الأطراف الخارجية لثقافة دينية مسيطرة. فالثقافة العربية، والثقافة الأوروبية الوسيطة كانت الفلسفة فيها تعيش على حواشي الدين. فالعلم، رغم الأرضية الصلبة التي فرشتها أمامه الفلسفة، آنذاك، بقي أسيرًا للتصورات الدينية والأسطورية. واستمر الحال كذلك، حتى جاء عصر النهضة في أوروبا. فبمجيء كوبرنيكوس بنظريته الجديدة عن النظام الشمسي، بدأ استقلال العلم عن الدين والأسطورة، وتبع كوبرنيكوس غاليليو، ثم نيوتن، فكان لهؤلاء فضل وضع أسس التفكير العلمي الحديث[2].

الملاحظات النقدية التي صوبها السواح لفكرة التحقيب الذي يسير في تعاقب صاعد من "الدين" إلى "اللادين"، ربما قادتنا إلى أن ننظر في تاريخ جدلية العلمانية والدين، بوصفها تمثل تاريخًا متداخلاً، أكثر من كونها تاريخًا متعاقبًا. فمحمود محمد طه يرى أن جدلية "المادة" و"الروح"؛ أو "الدين" و"العلمانية"، في صورة تبادل متعاقب للمواقع. فهو يقول: "كما أن الزمان، على كوكب الأرض يسير على رجلين، من ليل ونهار ـ من ظلام ونور ـ وكما أن الإنسان يمشي على رجلين من شمال ويمين، فكذلك الحياة تتطور على رجلين من مادة وروح"[3]. فهو يراها جدلية تبادلية يجر كل طرف فيها، في نهاية مرحلته، الطرف الآخر إلى قلب الصورة، ليحل محله.

خرافة التقدم والصعود الخطي

أما جون غراي، فيرى أن عقيدة التقدم الصاعد باستمرار، ليست، في أصلها، سوى خرافة، فهي، في حقيقة أمرها، لا تختلف عن أي ديانةٍ من الديانات التي عرفها العالم[4]. ويضيف غراي، أن القصة التي يعيد العالم الحديث قصّها لنفسه، مروجًا بها لوهم الاعتقاد في أن التقدم يقف على طرفي نقيض مع الدين، فهي قصة بلا أساس. ففي العصور المظلمة من تاريخ الإيمان الديني، لم يكن هناك أي أملٌ في تحقيق تغيير جوهري في حياة الناس. ولكن مع بروز العلوم، الحديثة تفتح أفقٌ جديدٌ للتحسن. فالمعرفة المتنامية جعلت البشر يحسون أنهم يتحكمون في مصيرهم. فقد تحركوا من حالة الضياع في منطقة

[2] فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، (ط3)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، (1998)، ص، ص، 19-20.

[3] محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، (ط3) مطبعة مصر سودان، (1969)، ص 19.

[4] John Gray, **Straw Dogs**, Farrar, Straus, and Geroux, New York, 2003, p. xi.

الظلال، وأمكنهم، من ثم، أن يخطوا إلى دائرة الضوء. لكن، في حقيقة الأمر فإن فكرة التقدم ليست على النقيض من الدين، كما تبدو في ما تقترحه هذه "الحدوتة" الحداثية[5].

يرى غراي أن الإنسانويين المعاصرين عندما ولّدوا فكرة "التقدم" مزجوا في الحقيقة بين خرافتين مختلفتين: الخرافة السقراطية حول العقل والعقلانية، وخرافة الخلاص المسيحية. وإذا كان الناتج من جماع هذه الأفكار ليس متجانسًا، فهذا هو ما جعله ذا قابلية للتصديق وسط الناس. يقول غراي: "من السخف البيّن أن هذا الهراء يمنح المعنى لحيوات الناس الذي يظنون أنهم قد خلفوا كل الخرافات وراء ظهورهم". ويرى غراي أن الاعتقاد في أن الإنسان متميز على سائر الحيوانات لأنه يملك إرادة حرة، مسألة موروثة من المسيحية. ويضيف أن نظرية دارون ما كان لها أن تحدث ذلك الدوي الفضائحي، الذي أحدثته، لو أن كتابتها حدثت في الهند الهندوسية، أو الصين التاوية، أو إفريقيا الأرواحية. وبنفس القدر، فإن الفلاسفة لم يجهدوا أنفسهم "روحيًا" ليوفقوا بين الحتمية العلمية والاعتقاد بتفرد البشر بخاصية أنهم كائنات تملك حرية الاختيار، إلا في الثقافات التي تلت ظهور المسيحية. ويرى غراي أن الجهل باللاهوت والأديان وسط الفلاسفة المعاصرين بقي مدعاةً للفخر لديهم. وهذا هو ما جعل الأصل المسيحي للعلمانية الإنسانوية لا يُفهم إلا نادرًا[6].

أما هادي العلوي فله نظرة للتاريخ الإسلامي تقول بتداخل التاريخ، لا بتعاقبه. يرى العلوي، أن الموجات الفكرية، في التاريخ العربي الإسلامي، ليست متتابعةً، أي، أنها لا تسير في خط مستقيم، متحركةً من الأدنى إلى الأعلى. وإنما هي موجاتٌ متداخلة، تحتل فيها، أحيانًا، الأفكار التنويرية المنفتحة أمكنةً في الزمن الأبكر من السيرورة التاريخية، في حين تحتل فيه، أحيانًا، الأفكار المنغلقة، أمكنةً في الزمن المتأخر، أي؛ الأقرب، والأحدث. يستشهد العلوي في ذلك بقوله، إننا حين نجد أن أبا العلاء المعري، في القرن الحادي عشر الميلادي، (363 – 449 هـ)، (973–1057 م)، يعلن ثورةً تنويريةً ، نجد في القرن العشرين، والقرن الواحد والعشرين، من يدعون إلى إقامة الدولة الدينية[7]، بل، وإلى هيمنة ديانة واحدة على كل شيء. وبطبيعة الحال، فإن ذكر العلوي للمعري، كان مجرد مثالٍ واحد، لأن تاريخ الفكر الإسلامي مليءٌ بالرؤى المتقدمة، التي يصعب قبولها حتى وسط قطاع معتبر من متعلمي، بل ومثقفي الحاضر.

---

[5] الكلمة التي عبر بها جون قرى عن التصور الحداثوي للتقدم تقرأ بالإنجليزية modern fairytale وقد رأيت أن أترجمها إلى "حدوتة" المصرية.

[6] John Gray, **The silence of Animal: On progress and other** modern myths, Farrar, Straus, and Geroux, New York, (2013), pp 80-82.

[7] خالد سليمان وحيدر جواد، **هادي العلوي: حوار الحاضر والمستقبل**، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، 1999، ص، 68.

امتزاج "الديني" و"اللاديني"

لم تعد التيارات الأجد في الفكر الغربي، تقبل فكرة الأضداد التي تسير في خطوط متوازية فلا تلتقي؛ أو قل لا تتداخل أو تتعايش، وإنما تتعاقب فقط. تتجذر هذه الفكرة عن ثنائية الأطر المعرفية، والقول بتوازي الأفكار وضديتها، في ثنائية فكر الحداثة نفسه. يقول هيوستن سميث، إنه منذ أن اختار ديكارت أن يمخر بعيدًا عن الذات، أو النفس المؤسطرة؛ أي، عندما اختار أن يبتعد بتلك النفس عن بقية العالم، انغرست الثنائية في تراب الأبستمولوجيا الحديثة، وهكذا بقيت في مكانها. فقصة الفلسفة الغربية برمتها، في مرحلتها الحداثية، يمكننا أن نرويها، اليوم، على أنها بحث مستمر عن جسر يربط بين العقل وبيئته المحيطة، وبين الذات والموضوع، التي سبق أن باعد بينهما ديكارت[8]. لذلك، فإن ما يتصوره البعض تضادًا وتوازيا ثابتًا بين الدين والعلمانية، تراه التيارات الأحدث، مجالاً متداخلاً له طرفان يسهمان بحوارهما ونقدهما لبعض، في انتاج سيرورة كلية واحدة. يرى روبرت كولز أن العلمانية، بوصفها نزوعًا للعقلنة، انبثقت من داخل بنية الدين نفسها، كما في حالة الكاثوليكية وولادتها للبروتستانتية[9]. وفي المقابل، فإن القول عن ارتباط الروحانية جذريًا ببنية العقل والنفس البشرية، كما في تيارات ما بعد الحداثة، انبثق من بنية الفكرة العلمانية، نفسها. ويعد الناقدون لبرادايم الحداثة، تجفيف الحداثة للروحانية في عالم اليوم، مجرد انقلاب متعجل على سيرورة بالغة الطول. ويرونه غير متسق مع البنية الكلية لتلك السيرورة الطويلة التي امتدت منذ فجر الخليقة حتى فجر العصور الحديثة. يقول موريس بورمان، إن التاريخ الإنساني ظل، ولأكثر من 99% منه، تاريخًا مروحنًا، رأى الإنسان نفسه فيه جزءًا متكاملاً معه. وقد أحدث العكس الكلي لهذا التصور، والذي حدث في الأربعمائة سنة الأخيرة، تحطيمًا لاستمرارية التجربة البشرية، ولتكاملية البناء النفسي للإنسان[10].

---

[8] Huston Smith, **Beyond the postmodern mind**, Quest Books, Wheaton, IL, USA, (Ed 3) (2003), p. 209.

[9] في حوار لروبرت كولز، عالم النفس الأمريكي، المشتغل بقضايا الروحانية، مع دوروثي داي، قالت دوروثي داي لكولز: أنت تقلل من شأن الشك كجزء ثابت في بنية الإيمان نفسها، وتلك حالة تنطبق على كل قرن من القرون. أنت ترد السبب في نشوء العلمانية، بشكل رئيس، إلى العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. أنا لا أنكر أن للعلوم الطبيعية سلطة تدعم العلمانية اليوم. لكن، بحق السماء، لقد كان العالم العلماني موجودًا على الدوام، هنا، أو هناك. تلك هي القصة الكبيرة للعهد الجديد مع العهد القديم، وتلك، أيضًا، هي قصة البروتستانتية مع الكاثوليكية. أنت تنظر إلى جاليليو ونيوتن وأينشتاين وفرويد بوصفهم المدافع الكبيرة التي ظلت تدك معاقل الإيمان الديني، وتقضي على الروابط الدينية بين بني البشر. في نظري أن هؤلاء الناس ليسوا سوى جزء من قصة طويلة جدًا. راجع:

Robert Coles, **The secular mind**, Princeton University Press, Princeton, NJ, USA, (1999), p 40.

[10] Morris Berman, **The reenchantment of the world**, Bantam Books, New York, NY, USA, (1984), p. 23

شرع المثقفون في أوروبا يبحثون، منذ سبعينات القرن الماضي، في الدور السلبي لسلطان المثقفين الممتد، في الفضاء الغربي، منذ القرن الثامن عشر. وأسفرت مراجعاتهم النقدية، عن أن حقبة الأنوار بسطت جبروت العقل، الذي أسفر، بمرور الزمن، عن ظهور الإيديولوجيات الكبرى. وهي إيديولوجيات حكمت باسمها أنظمةٌ شمولية[11]. ولقد صاحب ذلك، على المستوي الفلسفي، ازديادٌ في اهتزازٌ الإيمان بالأبستمولوجيا، وتراجعٌ سطوة الفلسفة، التي تبلور في حاضناتها فكر الحداثة. هذا التراجع، هو ما حدا بهبرماس لأن يقول، إنه آخذٌ على عاتقه المحاولة الموجهة تاريخيًا نحو إعادة تكوُّن ما قبل الوضعية الجديدة، عبر نسق يهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة. ويرى هابرماس أن من يتتبع سيرورة انحلال نظرية المعرفة، التي تركت مكانها لنظرية العلم، يمر بمراحل منسية من التأمل. فالسير نحو نقطة الانطلاق، وفق نهجٍ استعادي، يعين، وفقًا لهابرماس، على استعادة التجربة المنسية للتأمل. ويرى هابرماس أننا حين ننكر التأمل تكون الوضعية[12].

غموض الوجود ولغز الموت

لا تود هذه الورقة أن تناقش قضايا فلسفية أصولية؛ فلا مرتكز طرحها، ولا حيزها، يسمحان بذلك. غير أن الأسئلة الوجودية الكبرى لا تختفي من الصورة تمامًا، وتفرض نفسها، لأنهما مندغمةٌ في بنية الشعور الديني، في نفوس الناس، من حيث هم، ومن ثم، تبقى عاملا مؤثرًا، على أفكارهم، ومسلكهم، وسائر خياراتهم؛ يستوي في ذلك العلماء، والبسطاء. ومن جانب أكثر تحديدًا، في ما يتعلق بموضوع هذ الورقة، فإن قضايا النهضة والتحديث لا تملك أن تتجاوز مناقشة الدين والمفاهيم الدينية، بسائر متعلقاتها. فمناقشة قضية الدين تستدعي، تلقائيًا، سؤال المعنى، مثلما تستدعي سؤال الأخلاق. فالوجود كان، ولا يزال، ظاهرة محيرة، وكذلك الموت. وما من شك أن هاتين الظاهرتين ستبقيان غامضتين، مهما تقدمت المعارف، في العلوم الطبيعية، وفي الفلسفة، وفي اللاهوت، وغيرها من العلوم. الأسئلة حول هاتين الظاهرتين لن تجد، في يوم من الأيام، إجابةً حاسمةً، وذلك لسبب بسيط، هو تعذر إحاطة الجزئي بالكلي، كما يقول المتصوفة، مقولة الفصل بين الذات والموضوع، وتصور أن الإنسان يسعى لفهم العالم من موقع الاحساس بأنه؛ أي الإنسان، كيانٌ مستقلٌ عن العالم. أو بوصفه، كيانًا غير محكوم بتيارات الكوسموس، التي تهيمن على كل عناصر الطبيعة الأخرى، بما في ذلك الانسان. فالإنسان يحاول أن يفهم العالم، مستندًا على فلسفة حقبة الحداثة الموسومة لدى مفكري ما بعد الحداثة بـ "العلموية"، وفي ذهنه أنه مجرد راسم لخريطة هو ليس جزءًا منها، متوهمًا استقلالاً عن بنيتها، بقدر يمكنه من فهمها بصورة كلية. فهو،

---

[11] علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مصدر سابق، ص 249.

[12] يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، (ترجمة حسن صقر)، منشورات الجمل، والمجلس الأعلى للثقافة، ج ع م. 2001، ص7.

في هذه الحالة، كما يصوره ويلبر، كمن هبط إلى الأرض بمظلة، وليس كمن نبت منها. فالطبيعة، أو تيارات الكوسموس، محيطة بعقله، وخياراته، مثلما هي محيطة بعناصر الطبيعة الأخرى، ولكن فقط، في مستوى مختلف[13].

الشاهد أن المعارف البشرية معارف نسبية، وهذا بديهي، كما أنه ليس المهم هنا. المهم حقيقةً، أن المعارف البشرية ستظل نسبية، على الدوام. وهي في نسبيتها هذه، ستظل، على الدوام، بعيدةً كل البعد عن الحقيقية، مهما تقدم الزمن. وأعني هنا تحديدًا، المعرفة المتعلقة بمحاولة استكناه الجوهر. فإذا صح ما تقدم، وهو عندي صحيح، فإن الدين سوف يبقى، على تعدد أنماطه، ملجأً لغالبية البشر. وسيظل بتجلياته الروحانية المختلفة، المنهل الأقدر على إرواء عطش المعني الأزلي في نفوس الناس مختلف ثقافاتهم. فهو سيبقى ملجأ الغلبة الغالبة منهم، من أجل الراحة النفسية من المخاوف الوجودية، المتمثلة في هواجس العواقب الأخروية، وهي هواجس نشأت منذ أن واجه الإنسان قوى الطبيعة، أول مرة، فاسترهبت عقله، وسحرت وجدانه.

بعيدًا عن تلك المخاوف والهواجس التاريخية الموغلة في القدم، التي لا تزال تراوح مكانها في النفس البشرية، حيثما وُجدت، فإن غموض ظاهرة الوجود، والاحساس لدى الأكثرية من البشر، بعدم القدرة على البت في ماهيتها بصورة حاسمة، كان له أثره الكبير، لا على عامة الناس وحسب، وإنما على أكبر العقول العلمية، أيضًا. فعلى سبيل المثال، نجد أن تشارس داروين وألبرت آينشتاين، وهما من أبرز علماء الأرض، الذين اشتغلوا في مجالين علميين متصلين بالبحث في الظاهرة الوجودية، بقيا متمسكين بنوع من الإيمان الديني. هذا مع أن هذين العالِمَيْن قلبا، في مجاليْ تخصصهما، المفاهيم التي سبقتهما، رأسًا على عقب. هذا فضلاً عن أن طائفةً كبيرةً من الفلاسفة، وعلماء الإنسانيات، بقيت محتفظةً بإيمانها الديني، بصورة من الصور، والنماذج في ذلك مستفيضة. لذلك، ربما جاز القول، أنه لا توجد علاقة ارتباط شرطية بين التعمق في المعرفة في العلوم الطبيعية، والعلوم الانسانية، وبين الابتعاد عن الإيمان الديني، لا في الماضي، ولا في الحاضر. بل، ربما، ولا في المستقبل، أيضًا. فالربط بين تقدم المعارف في العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، وتراجع الدين، أو الروحانيات، ربطٌ، يمكن أن نصفه، بأنه كان تبسيطيًا.

مبدأ الإسلام دين ودولة

الأطروحة المركزية في هذه الورقة أن التحديث في الفضاء العربي لا بد له من أن يمر من خلال انخراط المثقفين في الإصلاح الديني، وأن هناك واجبًا تاريخيًا، في هذا الوجهة، لم يطلع به

[13] Ken Wilber, A brief history of everything, (3 Ed), Shambhala Publications, Boston, MA, USA, (2000), p

المثقف العربي، كما ينبغي. يضاف إلى ذلك، أن جهود الإصلاح الديني، وإدارة الحوار حول قضية الدين، لابد أن تجري من داخل بنية الدين ذاتها، لا من خارجها وحسب. فمناقشة قضية الدين من خارجها، في السياق العربي، كالحرث في البحر. وقد جرب ذلك العلمانيون، مع التفريق بين العلمانيين الفلسفيين، والعلمانيين المنحصرين في الدعوة لفصل الدين عن جهاز الحكم، منذ نهايات القرن التاسع عشر، من غير أن يكون لذلك مردود يُذكر.

استطاعت كثير من الثقافات أن تدلف إلى ساحة التحديث والنهضة، دون اشكاليات كثيرة. ويمثل شرق آسيا في ذلك نموذجًا واضحًا لهذه الثقافات. وما من شك لدي أبدًا، أن ما أعاق النهضة والتحديث في الفضاء العربي، هو المفاهيم الدينية، وأعني هنا تحديدًا، المفاهيم الدينية الإسلامية التي صنعها الفقه المدرسي وقام بحراستها من أن تتعرض للمساءلة النقدية. يضاف إلى ذلك، سلطة المؤسسة الدينية، وارتباطها تاريخيًا بالقوى المسيطرة على الثروة والسلطة، أعان على تشديد تلك الحراسة واستدامتها. ولذلك، سيبقى التحديث قشرة خارجية، لا تتعدى المظهر الخارجي، منحصرةً في التقليد المظهري لأساليب العيش الغربية، وفي الإغراق في نزعة الاستهلاك. سيسير الحال على هذا المنوال، ما لم يجر حوار معمق ينبثق من داخل بنية الدين نفسها يكون المثقفون طرفًا فيه.

النصوص القرآنية قطعية الثبوت، والدلالة، تقول إن الإسلام دين ودولة. فقد ورد في القرآن الكريم، في سورة المائدة، "ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الكافرون[14]". وقد ورد نفس هذا المعنى، بصور مختلفة، في آيات أخرى في نفس السورة، بذات الصيغة، ولكن مع اختلاف في الفاصلة النهاية، التي جاءت على هذا النحو: فأولئك هم الظالمون[15]"، وأيضا على هذا النحو: "فأولئك هم الفاسقون[16]". الاعتقاد بأن تحكيم الدين، أي صب الدولة في قالب الدين، واجب ديني، على كل مسلم ومسلمة، هو ما قام عليه مفهوم "الحاكمية" في فكر الإخوان المسلمين، وغيرهم من دعاة الدولة الدينية، و"تطبيق شرع الله". فالفهم السائد هو أن المسلم يظل مقصرًا، بل يظل "كافرًا"، و"ظالمًا"، و"فاسقًا" إن هو لم يعمل على تحكيم كتاب الله. فغالبية المسلمين، تنظر، على تفاوت في النظرة من حيث الحدة، إلى إقامة الدولة الدينية، على أنها فرض ديني؛ كالصلاة، والزكاة، والصوم. ولذلك يبقى عدم إقامتها، لديهم، مصدرًا مستمرًا للشعور بالتقصير وبتبكيت الضمير. هذا هو ما جعل الفضاء العربي، لا يخرج من موجة من موجات التطرف، إلا ليدخل في موجة أخرى أكثر عنفًا من سابقتها.

[14] سورة المائدة، آية 44

[15] نفس السورة، آية 45

[16] نفس السورة، آية 47

الربط العضوي بين التعاليم الدينية ونظام الحكم لا ينطبق على الثقافات الأخرى، كثقافات شرق آسيا، على سبيل المثال، ولا على ى الثقافات الإفريقية التقليدية، لأن دياناتها، م تربط بين الروحانية، وهي ما تتشاركه كل الأديان، وبين إقامة الدولة الدينية. لذلك، لن يتحقق التحرر الفكري الذي به تتحقق النهضة والتحديث، بالمعني الحضاري العميق، في السياق العربي، إلا من خلال الإصلاح الديني. بعبارة أخرى، السياق الإسلامي، يعاني من إشكالية تخصه دون غيره من السياقات الأخرى. ولذلك فإن طريقه إلى النهضة وإلى التحديث الحقيقي، مرتبط عضويًا بجهود الإصلاح الديني. فحالته ليست مطابقة لحالة الثقافات الأخرى، وما جعل الثقافات الأخرى تنخرط في درب النهوض والتحديث بيسر، ليس متوفرًا في السياق العربي.

من العوامل المعوقة الأخرى للنهضة الفكرية والتحديث، عامل سلطة رجال الدين، وسيطرتهم على عقول سواد الجمهور. فسلطة رجال الدين على الجمهور، أكبر بكثير، من سلطة المثقفين ومن تأثيرهم على الجمهور. والتفات الجمهور العربي، خاصة الجمهور المسلم، إلى ما يقوله رجال الدين، أكبر بكثير، خاصة في المجتمعات الريفية، من التفاته إلى ما يقوله المثقفون. فرجل الدين، والمتحدث باسم الدين، وزعيم الطائفة، وشيخ الطريقة، كلهم أقرب إلى عقل وقلب رجل الشارع، من المثقف، من جميع النواحي. كما أن المسجد، والكتاب المدرسي، ومراكز الطوائف، بل وأجهزة الإعلام، التي تبث الخطاب الديني، المرتبط بالخطاب الرسمي لأنظمة شمولية الطابع، تعمل، جميعها، على عزل وتهميش الخطاب التثقيفي التنويري، وتضعه باستمرار، في محل الريبة والاتهام. ورغم أنها الأنظمة العربية الشمولية لا تهتم بالدين وقيمه، في حقيقة أمرها، لكنها تستخدم الخطاب الديني، لتبقي على سيطرتها على الجمهور. هذه الدوائر المتمكنة، تستخدم لغة مختلفة جدًا من اللغة التي يستخدمها المثقف. فالمثقف العربي، بحكم وضعيته، ولغته التي شكلها التعليم الغربي، يسوِّق بضاعته في دوائر معزولة، شبه مغلقة. فهو يعاني من تهميش مركب؛ فمن ناحية هو مهمشٌ من ناحية السلطة، لأن السلطة لا تملك، بطبيعتها القمعية، إلا أن تساوي الثقافة بالأنشطة المعارضة لها. ومن الناحية الأخرى، هو مهمّشٌ من جانب الجمهور، لأنه ابتعد عن مجال الدين، ومن ثم عن الجمهور، وأضحى يستخدم لغةً عصية على فهم الجمهور.

تهميش المثقف العربي ليس منحصرًا في ما تقدم، وحسب، إذ أنه أكثر تركيبًا من ذلك. فحواضن المثقف ليست حواضن اجتماعية، بقدر ما هي حواضن رسمية حكومية، تقع، بصورة أو أخرى، تحت سيطرة السلطة السياسية للحكومات التي تحرص حرصًا شديدًا على: إما أن يكون المثقف في صفها، أو

لا يكون أبدًا. ولذلك فإن أوضاع المثقف العربي أوضاع شديدة التعقيد شديدة الميوعة، ولا تنطبق عليها أوضاع المثقفين الأخرين في السياق الحداثي الأكثر استقرارًا، وتقدمًا، كما في الدول الغربية.

حاول قطاع من المثقفين العرب، وهو القطاع الأكثر تنوُّرًا في تقديري، أن يقفز فوق واقعه هذا، لكنه علق بنهايات الفكر الغربي، بلا وعي نقدي عميق بإشكالاته، وبغير إحساس كاف بالشقة التي أضحت تفصل بينه وبين جمهوره، بسبب غلبة التأثيرات الأجنبية على وعيه. فالأفكار التي تربط المثقف بجمهوره لا يمكن أن تكون مستجلبة، كما هي، من بيئة ثقافية أخرى، وسياق تاريخي آخر. وإنما ينبغي أن تصعد إلى الواجهة بروافع معرفية أصيلة، تخرج الحداثة من الجوهر الحي للتراث، مستندة على دعاماتٍ مثبتة في تربة الواقع التاريخي العربي. وهذا ليس طرحًا جديدًا، بقدر ما هو تذكير بما هو مهمش في التجربة العربية، في شقها الاسلامي. فالتنوير مبثوث في التاريخ الإسلامي بصور مستفيضة. وكل ما يحتاجه هو إعادة انتاجه في السياق المعاصر، بلغة مستخلصة من التراث ومن المعارف الإنسانية الحاضرة. ويمكن القول أن المتصوفة نجحوا إلى حد كبير في تجسير الهوة بين المثقف والجمهور. فهم قد نجحوا في خلق حواضن اجتماعية للوعي الديني، بل وبنية تنظيمية للممارسة الدينية، والاجتماعية، المتسمة بالتوسط، والاعتدال، والتسامح، وقبول الآخر المختلف. فعل ذلك التصوف رغم تعقيد طروحاته العرفانية، خاصة لدى كبار أقطابه. ويبدو أن السبب في نجاحهم هو تأسيسهم لمفهوم "الشريعة" و"الحقيقية"، الذي ردم الهوة بين "العارف" و"المريد"، أوقل بين "المثقف" و"رجل الشارع". فالعارف يعامل الخالق بالحقيقية، وفي نفس الوقت يعامل الخلق بالشريعة. وقد درب المتصوفة أتباعهم ألا ينكروا على أشياخهم، ما التبس عليهم في أمور العرفان.

أشار إلى جانب آخر من جوانب اشكالية المثقف وتهميشه، وعزلته، زهير توفيق، في كتابه "**المثقف والثقافة**"، حين تحدث عن هامشية النخبة الثقافية العربية، مقارنة بالنخب العربية الأخرى داخل السياق العربي نفسه. عقد توفيق مقارنة بين النخب الثقافية العربية، والنخب العربية الأخرى؛ السياسية والاقتصادية، التي أسماها، "النخب اللاثقافية"، وقال إن هذه النخب "اللاثقافية، ذات قدرات مادية، ومرتكزات طائفية وعشائرية، وهو ما لم يتوفر للنخب الثقافية[17]. ويطرق برهان غليون جانبًا آخر من هذه

[17] يرى زهير توفيق أن النخبة الثقافية في عالمنا العربي يتعذر ضبطها مفهوميًا وواقعيا، فهي أقرب ما تكون إلى السيولة المعرفية. هذا في حين نجد أن النخب الأخرى، السياسية والاقتصادية والعشائرية في فضائنا العربي، تملك، في واقعها المعاش، شرعية وجودها وحضورها، بقدر لا يمكن أن يتوفر للنخب الثقافية العربية. فالنخب الأخرى تتمتع بقدرات مادية ورمزية، جعلتها قادرة على فرض الأمر الواقع، بل واستدامته إلى حد كبير. هذه النخب "اللاثقافية"، قادرة أيضًا على تغييب الأسس التاريخية والمنطقية اللازمة لنقض وتقويض الأوضاع التي ثبتتها. فهي تتميز، على النقيض من النخب الثقافية، بقدرتها على انتاج السلطة والثروة، واستدامة السيطرة على المحكومين، واستثمار كدهم ووجودهم نيابة عن الطبقة المسيطرة. أما النخب الثقافية فليس لديها سلطة مادية تفرض بها سيطرتها. بل هي لا تستطيع تسليع وتسعير منتوجها الثقافي في مجتمع لم يصل بقعد درجة الطلب للمنتوج الثقافي. بل إن الثقافية، في تصور البعض، لا تزال خدمة عامة، ورسالة انسانية يطلع بها من يطلع بها تفانيا ونبلا ومجانية. ولذلك،

الإشكالية، مشيرًا إلى أن النخب البيروقراطية المثقفة في المجتمعات العربية لم تحظ، على سبيل المثال، بما حظي به المثقفون في روسيا المتفجرة بثورة الفلاحين. فالمثقفون العرب لم تقف وراءهم قوى اجتماعية متماسكة أو متسقة، ذات مستقبل تاريخي واضح، يسندون عليها ظهورهم، وهم يعملون على خلق نمط متكامل للحداثة[18].

يقول الوضع القائم في أقطارنا، على اختلاف في الدرجة، إن هناك مجالين متوازيين، لا يتداخلان، إلا شكليًا، ولا يجري بينهما حوار جدّي منتج؛ هما مجال السلطة الدينية، ومجال سلطة المعرفة الحرة التي يروج لها المثقفون المشتغلون بقضايا التنوير، والتحديث، والنهوض الحضاري. فإذا استمر هذان المجالان في حالتهما الراهنة، من انعدام الاشتباك الحواري المعقلن، والهادئ، بينهما، فإن الجمهور سوف يظل، في قبضة السلطات الدينية، وسيبقى مثلما ظل لقرون طويلة؛ ماضوي التفكير، ماضوي التطلعات. وبناء عليه، سوف يتكرر انتكاس محاولات النهوض، كل حين وآخر. ومن ينظر إلى الصورة الكلية، منذ بداية النهضة العربية، حين واجهت الشعوب العربية تحديات الحداثة، يرى توالي الانتكاسات. بل بلغت الانتكاسات حدًا خرج به الفكر الماضوي، من مجرد رؤى تعشعش في العقول، ليصبح ظواهر سياسية معسكرة، احتلت مساحات شاسعة من البلدان العربية والإسلامية، في كل من أفغانستان، وسوريا والعراق، واليمن، وأجزاء من إفريقيا، بل، وتنذر المؤشرات بمزيد من التمدد من هذه الشاكلة.

يرى جورج طرابيشي أن التحديث التراثي، هو المقدمة الممهدة، والشرط الضروري لطورٍ أعلى، من التحديث يجيء بعده. ويعني طرابيشي، تحديدًا، التحديث اللاهوتي والفلسفي، فبغير تجديد يطال اللاهوت، ويحرر النص من النص، لن تجد الفلسفة، ولا التفكير الحر، سبيلهما إلى العقول. يتوقع طرابيشي أن تتوالى عملية التحديث التراثي، التي بدأت في نهايات القرن العشرين، عبر النصف الأول من القرن الحادي والعشرين. فإعادة النظر في التراث لابد لها، وهي تسير نحو تحرير العقول، من المرور بمرحلة تحديث للاهوت. فتحرير اللاهوت، في نظره، شرط لكي يصبح التجديد الفلسفي ممكنا. فالتحرير اللاهوتي، كما يرى طرابيشي، يحرر النص، من النص، أما الفلسفي فيحرر العقل من النص[19]. ويتوقع

لا تجد النخب الثقافية، أحيانًا، مخرجًا من أوضاعها الضاغطة سوى الانخراط في البنى الاجتماعية الأخرى لتسويغ وجودها، وتصعيد مطالب الآخرين، وإضفاء الشرعية والعقلانية عليها. راجع: زهير توفيق، **المثقف والثقافة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، 2013، ص 11-17.

[18] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخب القيادية، (ط 2) في: **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، مركز دراسات الوحدة العربية، ومؤسسة عبد الحميد شومان، 2001، ص 85-118

[19] جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، (ط2) دار الساقي، بيروت، لبنان، (2000) ص ص 43-44.

طرابيشي، أن يشهد النصف الثاني من القرن الحادي والعشرين، النقلة التالية، المتمثلة في التحديث الفلسفي.

الغرب وعقلنة الدين

انسحاب المثقفين العرب من ساحة الدين، جعل الساحة الدينية، وأعني هنا الساحة الإسلامية، على وجه الخصوص، قليلة التأثر بالعقلنة، وذلك خلافًا لما جرى في الغرب. ففي الغرب أدى إدخال العلوم الطبيعية إلى الجامعات إلى إثراء النظر في الدين، وإلى انخراط الأكاديميين، والمفكرين والمثقفين في مناقشة قضية الدين، وهم مصطحبين حصيلة علمية أثّرت على النظر إلى الظواهر[20]. لقد تداخل اللاهوت مع العلوم الطبيعية ومع الفلسفة في مؤسسات التدريس الغربية. ولذلك ظل مجال الدين يتغير من داخله، وظل وعي الأكاديميين والمفكرين والمثقفين وهم يديرون حوار الدين والعلم، يتغير، هو الآخر. وأهم من ذلك، ظل وعي عامة الجمهور بعلاقة الدين بالعلم يتغير أيضًا. ارتفعت كل تلك المجالات الثلاثة بصورة متساوقة، ما أسهم في إزالة حالة الاستقطاب والعدائية المفرطة، بين الدين والعلمانية، ليحل محلها، إلى حد كبير جدًا، التفاهم والحوار الموضوعي.

لو نظرنا إلى نهايات تلك السيرورة الغربية، وأعني هنا حالتها في حاضرنا القائم، في بلاد غربية، كالولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، لوجدنا أن هناك تعيشًا بين الدين والعلمانية، في إطار الإقرار بأن الدولة جهاز إداري لا يتبنى وجهة نظر دينية بعينها. غير أن الرؤى الدينية، والمنظور الديني، والمنظومة القيمية الدينية، التي تختلف بين جماعة وجماعة، وفرد وآخر، لا تزال تغذي الجدل المستمر بين المنطلق الفكري الديني، والمنطلق العلماني للتشريعات التي تمس حياة الناس اليومية. والمهم هنا، أن هذا الجدل يجري باحترامٍ كامل لقواعد اللعبة الديمقراطية. ولذلك، فإننا نجد أن قضايا مثل قضايا الإجهاض، ومنع أداء الصلوات في المدارس، وحقوق المثليين، وغيرها من القضايا الجدلية، لا تزال تمثل نقاط احتكاك ساخنة، متجددة، بين مرجعيتي الدين، من جهة، والتفكير الحر المفتوح من جهة أخرى. بعبارة أخرى، هناك احتكاك شديد، بين معتنقي المفاهيم الدينية، الذين يرون أن الحريات الشخصية لها

[20] يقول عزمي بشارة، إن العلوم العربية تطورت فرديًا، في مسار خاص بها، خارج المؤسسات، ويكاد ذلك التطور أن يكون سريًا، في مراحل معينة. غير أن نتائج ذلك التطور عادت وأثرت في سير التدريس في المؤسسات القائمة في العصر الإسلامي الوسيط. ويرى بشارة ان تلك هي خصوصية العلم التجريبي في تاريخ الحضارة الإسلامية من ناحية عدم انتاجه طرائق نظر فكرية على غرار ما حدث لاحقًا في أوروبا. ويرى بشاره أن الكتب العربية في العلوم التي وصلت إلى أوروبا من الأندلس، أصبحت تدرس في الجماعات، إلى جانب اللاهوت والطب والقانون. هذا في حين كانت ممنوعة من التدريس في مؤسسات التدريس الإسلامية، أولا في المسجد، ولاحقًا في المدرسة. فقد انحصرت مادة التدريس في الشريعة وحدها، وهنا تكمن، وفقًا لوجهة نظره، مأساة التاريخ العربي. راجع: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الجزء الثاني، المجلد الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، (2015)، ص، ص، 43 – 44.

حدود، وبين العلمانيين وغيرهم الذين لا ينفكون يوسعون مجال الحريات الشخصية. غير أن الحوار، في كل تلك الأمور، يُدار، في الغالب الأعم، بحكمة وبعقلانية. يجري ذلك، حتى من جانب المتدينين المحافظين جدا. إذ ينعدم في هذه الاحتكاكات الشديدة، الاحتقان الشديد، والالتهاب، والعنف، مع استثناءات قليلة، تصدر من أفراد من المتطرفين الدينيين، في حوادث فردية معزولة، كمهاجمة عيادات الإجهاض، أو الاعتداء البدني على الأطباء الذين يجرون عمليات الاجهاض، أو على المثليين. وقد بلغت بعض تلك الاعتداءات درجة القتل.

الصراع في عموم الفضاء الغربي، بين ما ينبغي أن يكون عليه الدستور، وما ينبغي أن تكون عليه التشريعات، يُدار بعقلانية، وتجري فيه مجادلات، فكرية وقانونية، غنية ومثيرة جدًا للاهتمام، حتى من جانب اليمين المسيحي المتشدد. يوضح هذا الصراع، في حد ذاته، أن الغرب ليس كله كيانًا "علمانيًا" أصمًّا، متآمرًا على الدين وقيمه، كما يجري تصويره وسط المسلمين عن طريق خطاب مغرقٍ في التبسيط والاختزال. وإنما يوضح، أن الغرب، في حقيقته القائمة، مجالٌ مفتوح يصطرع فيه "الدين"، مع "العلمانية"، فكريًا، وكذلك إجرائيًا، من الناحية السياسية، عبر صناديق الاقتراع. لذلك، فإن النظام الديمقراطي، يفتح لمن يريدون للتشريع أن يستند على القيم الدينية، والذين يريدونه أن يستند على القيم الليبرالية، أن يتنافسوا سلميًا على كسب تفويض الجمهور عن طريق الممارسة الديمقراطية. وتبقى الدولة أداة محايدة لإجراء هذا الصراع.

حالة التعايش بين النظرتين الدينية والعلمانية التي جسدتها التجربة الغربية، وإدارة الصراع سلميًا، من داخل بنية النظام الديمقراطي، لم يكن يمكن الوصول إليها لولا أن مثقفيه قد انخرطوا، منذ قرون طويلة، في قضايا التجديد الديني. لم يقف مثقفو الغرب على السياج، بزعم أن الإصلاح الديني مهمة تخصصية، منوطة حصرًا بمن يسمون "رجال الدين"، مع الإقرار بأن الإصلاح الديني في أوروبا، قد انبثق من داخل بنية الكنيسة نفسها. فلقد انخرط المفكوين والفلاسفة في الجدل الديني، شاملين الظاهرة الدينية نفسها، وتعاليم الدين، بالنظر العقلي، ما أدى إلى عقلنة المجال الديني، وروحنة المجال العقلي. لقد جرى ترفيع كبير للوعي الديني في سيرورة التاريخ الغربي. كما جرى ترويض المجال الديني وتعويده على التعاطي مع الاحتكاكات المتجددة بين الدين والعلمانية بعقلانية، وباحترام عميق. ونتيجة لذلك، تراجع في الغرب العراك الحاد والعنيف، ونشأت بين الدين والعلمانية ما يمكن أن نسميها، حالة شبه مستدامة، هي أقرب ما تكون إلى الاعتمادية المتبادلة.

يورد عبد الرازق الداوي رؤية ماكس فيبر لدور الحوافز الأخلاقية والدينية الفعال في سلوك البشر، وفي الحياة الاجتماعية للشعوب. فقد منح فيبر الأولوية في التأثير على التحولات الاقتصادية

والاجتماعية، للعوامل الثقافية والدينية. فالثورة الرأسمالية في الغرب، كما يراها فيبر، كانت ثورة ثقافية في المقام الأول، استندت على الإصلاح اللوثري والكالفيني[21]. أيضًا، يرى برهان غليون أن الجماعة كالفرد، فهي لا تستطيع أن تبادر وتعمل وتنهض بأداء أي عملٍ أو مشروعٍ، دون أن تعرف نفسها، وتحدد مكانها ودورها وشرعية وجودها كجماعة مميزة، وأن تدرك من هي، وأن تكون ذاتًا، أي إرادة[22]. ويهمني تحديدًا، في نص برهان غليون، تأكيده على ضرورة أن تعي الجماعة التي تود النهوض: "شرعية وجودها كجماعة مميزة". ويؤكد، أيضًا، على ضرورة الوعي بالذات، والانطلاق نحو التحديث من منطلق أصيل، فهمي جدعان، الذي اختار أن يحصر مبحث ورقته المنشورة عن العدالة في الإطار العربي، كما يدل على ذلك العنوان الذي اختاره لها، فهو يقرأ: "العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية". وذكر جدعان، أن هذا الخيار انطوى، بالنسبة له، على "هاجس الدفاع عن هوية خاصة"، هي الهوية العربية. وذكر أنه إنما فعل ذلك حرصًا على تحرير المخيال والدماغ العربي من استبداد الفلسفات الأحادية، التي تنكر على "الثقافات الخاصة" تميزها، وفرادتها وجمالياتها، بل وعبقرياتها[23]. فالفضاء العربي، بكل مكوناته، ظل يعاني، منذ أن دخل حقبة الحداثة، فترة مخاضٍ طويلة، سمتها الأساسية، التيه عن الذات، وعن الجذر الحضاري، وعناصر التحديث، الكامنة فيهما، وغيرها مما يميز ثقافتنا ويساعد في تحديد مسارنا الخاص بنا. فثورة التحديث في الوطن العربي ينبغي أن تبدأ بثورة ثقافية، مثلما بدأ التحديث في الغرب بثورة ثقافية، مع اختلاف السياقين. الشاهد، لن تكون هناك ثورة ثقافية ذات مردود، ما لم تمس المجال الديني، وتجعل منه مجالا يسمح بالأخذ والرد.

الإصلاح الديني ليس حصرا على رجال الدين

الإصلاح الديني، في المنظور الذي أتصوره، ليس مسؤولية رجال الدين وحدهم، والمؤسسة الدينية، وإنما هو هم فكري، بحثي، علمي، في المقام الأول. فالدين ظاهرة، شأنه شأن غيره من الظواهر. وهو ظاهرة تتميز، في مختلف تجلياتها، بقدرتها على جمع الجمهور حولها. فهو بالإضافة إلى كونه ملجأ روحيًا للأفراد والمجتمعات، وملتقى لأشواقهم الروحية، فهو أيضًا ظاهرة اجتماعية. بهذا المعنى، ينبغي أن يكون الدين، في بعده اللاهوتي، وبعده الأخلاقي، وبعده الاجتماعي والسياسي، مجالا مفتوحًا للبحث

---

[21] عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، (2013)، ص 59

[22] برهان غليون، **اغتيال العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، والدار البيضاء، المغرب، (ط 5)، 2009، ص 28.

[23] فهمي جدعان، العدل في حدود يونطولوجيا عربية، في: **ما العدالة: معالجات في السياق العربي الراهن**، (مجموعة مؤلفين)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، بيروت، (2014)، ص 76-77.

العلمي. فالدين لصيق بوعي الجمهور، والمؤسسة الدينية لا تنفك تبحث لنفسها عن دور اجتماعي. يقول عزمي بشارة:

> يبقى التدين ظاهرة اجتماعية، ويظل الدين الممأسس يبحث عن دور في المجتمع. والسؤال هو مدى توافر حيز عمومي خارج مؤسسة الدولة يتسع لنشاطه ورؤيته للعالم من دون السعي إلى فرضهما عبر الدولة، ومن دون تهديد الحريات أو المجال الخاص وحقوق المواطن المكتسبة في أن القرار الديني هو شأن خاص[24].

وبطبيعة الحال، ليس هناك ما يمنع أن تدخل رؤية الدين للعالم لترشد السياسات، أو ترسمها، ما التزمت بالسلمية، والعبور بقناة الديمقراطية، والالتزام بالدستور الديمقراطي التعددي. وعمومًا يبقى الدين سلاح ذو حدين. فهو من ناحية له قدرة لا تضاهى على جمع الناس، وتوحيدهم، وتحريكهم. وتجعل منه هذه الخاصية طاقة جبارة للتغيير، خاصة إن أعيد اكتشاف خصائصه الثورية، وسماته الإنسانية، وجرى توظيف كل أولئك التوظيف الصحيح. وفي نفس الوقت، كونه يملك خاصيتي جمع الناس وتحريكهم، يمكن أن تجعل منه، أيضًا، طاقة ضخمة للتعويق، إن غلبت فيه قوى الماضي، على قوى الحاضر والمستقبل، كما هي حالته اليوم في السياق العربي الراهن.

تجذر الدين في الوعي العربي، أكبر بكثير من تجذره في الوعي الغربي. هذا الاختلاف في مدى التجذر في بنية الوعي، ليس بسبب أن الغرب قد دخل في نطاق التحديث منذ قرون، وأثرت عليه العلوم الطبيعية، والفلسفة والآداب، والفنون وسائر المعارف، وإنما بسبب اختلاف السياقين التاريخيين العربي والغربي. فالنموذج الحداثي الرأسمالي الغربي، ما كان من الممكن أن يخرج من أي بنية ثقافية، أو تجربة تاريخية، أخرى، في العالم، غير بنية وتجربة النموذج الغربي في الغرب، كما قال ماكس فيبر. وبطبيعة الحال فقد تضافرت عوامل كثيرة لكي تجعل الرأسمالية ظاهرة غربية، منها ما هو مادي مرتبط بالعلوم وبالآلة، وبالموارد، وبالمناخ، ومنها ما هو سوسيولوجي، مرتبط بالبناء النفسي التاريخي، وبالتجربة التاريخية، وبمنظومة القيم المتوارثة.

المشكلة، أن مسألة التجديد والاصلاح الديني بقيت محتكرة، إلى حد كبير جدًا، لمن نسميهم "رجال الدين". وهم بطبيعة تعليمهم وتدريبهم الدراسي الذي قام على تقاليد عمرها أكثر من ألف عام، لا يملكون، في غالب حالهم، قدرة على الخروج من الأطر القديمة الموضوعة. ومع ذلك، لهؤلاء سلطة على الجمهور أكبر بكثير من سلطة المثقفين، خاصة أن أذرعًا سياسية، ذات توجهات دينية، تشكلت منذ مطلع القرن العشرين أصبحت قوى جديدة داعمة لسلطتهم. وكما تقدم، فأن حركة الإصلاح الديني في أوروبا،

[24] المصدر السابق، (ج-2 المجلد الثاني)، ص 345-346

وخروج الحياة من قبضة طبقة الإكليروس، لم تتحققا لولا أن المفكرين، والجامعات، والأوساط الأكاديمية انخرطت في الحراك الجاري في النطاق الديني، سواء بسواء مع رجال الدين. فإذا لم يتم انخراط أكاديمي علمي، معمق، في نقاش قضايا الدين، باستخدام أدواته ذاتها، ونصوصه، وانتزاع حق تفسيرها وتأويلها، وكسر صدفة "الاختصاص" التي جعلت من الدين نطاقًا، محتكرًا، لطبقة، فلن ينداح الوعي، لا في النخب التي ينبغي أن تضطلع بمسؤولية إدارة حراك التحديث والنهضة، ولا في الجمهور، المستهدف بالتحديث والنهضة. سيبقى سواد الجمهور، مثلما كان حاله في الغالب الأعم، في قبضة من نسميهم "رجال الدين"، وسيبقى المثقفون حفنة من الطيور التائهة، التي تغرد خارج السرب.

تأثير العنف على المثقفين

اشتغل بعض المثقفين العرب بقضية التجديد الديني، وقد أسهموا، على اختلاف بين مقارباتهم، وتفاوت بينها، في كسر احتكار الفقهاء والمؤسسات الدينية لهذا المجال. غير أن جملة البنيات القائمة لم تكن لتسمح إلا بتأثير محدود جدًا لجهودهم. من هؤلاء، على سبيل المثال، محمود محمد طه، ومحمد أركون، ونصر حامد أبوزيد، وهادي العلوي، وطه عبد الرحمن، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، وعزمي بشارة، وغيرهم. ولربما تكون هذه هي ضربات البداية، التي تفتح الطريق لانخراط واسع في قضية الإصلاح الديني. لكن، المطلوب هو أن يتسع هذا النشاط، ويتغير المفهوم القائل إن معالجة قضية الدين شأن تخصصي، مناط باختصاصيين، هم رجال الدين، على وجه التحديد. ففي الإسلام من المفترض أن كل رجل وكل امرأة هو/هي، رجل دين وامرأة دين، أو هكذا ينبغي أن يكون الأمر. فالإسلام لا يقر الكهنوت، ويعارض، مبدئيًا، نزعة احتكار تفسير الدين الموروثة من طبقة "الإكليروس" في التاريخ الأوروبي. فالإكلريوس في التاريخ الأوروبي احتكروا مجرد القراءة والكتابة لأنفسهم، ومن ثم، احتكروا تفسير الكتاب المقدس[25].

اتسم التاريخ العربي، وأعني هنا التاريخ العربي الإسلامي، على وجه الخصوص، بالقمع العنيف لمحاولات المفكرين الخروج على الأطر السائدة، والخطوط الحمراء، التي لا ينبغي أن يخرج عليها المفكرون. هذا القمع ليس حصرًا على التجربة التاريخية العربية وحدها، وإنما شاركتها فيه، أيضًا، التجربة الغربية. ولكن، ما يجعل هذه الإشكالية أكثر فداحة في التاريخ العربي، هو المدى الزمني الطويل الذي استمرت فيه. فقد تواصلت نزعة التنكيل بالفكر وبالمفكرين، حتى نهايات القرن العشرين. وكل الدلائل تشير إلى أنها سوف تستمر في القرن الواحد والعشرين، لفترة، قد تطول، وقد تقصر.

---

[25] المصدر السابق، ص 29.

عدد حسن عبد الله، في كتابه، **الاغتيالات في الإسلام: اغتيال الصحابة والتابعين**، ستة وعشرين حادثة اغتيال، أو محاولة اغتيال، للصحابة والتابعين[26]. ولقد ورث تحالف الفقه المدرسي مع مؤسسة الحكم، في ما بعد الخلافة الراشدة، هذا التاريخ المتصل من العنف السياسي. وهو عنف ارتبط، إلى حد كبير، بأسلوب الحفاظ على السلطة الزمنية. وبمرور الزمن، تحول الفقه، ومؤسسته، أو قل الجانب الأكبر منهما، إلى أداة لتسويغ العنف بالخصوم السياسيين، بتهمتي الخروج على طاعة ولي الأمر، وعلى إجماع العلماء. ومن ثم، أصبحت السلطة، والفقه المدرسي، الملتصق بها، هما القوتان اللتان ترسمان حدود التفكير، وحدود الفعل السياسي، للذين ينتقدون الفكر السائد، أو السياسات السائدة. أصبح سلاح التكفير هو الأداة المفضلة للتخلص من المفكرين والمعارضين السياسيين. بقيت نزعة التكفير، بل والقتل، بتهمة الردة، وبتهمة الإساءة إلى المقدس، والخروج على الإجماع، مستمرة، في التاريخ الإسلامي، تخبو تارة، وتشتد تارة أخرى. غير أن الملفت للنظر أنها استمرت، حتى نهايات القرن العشرين، ما يجعلها ظاهرة تستحق الوقوف الطويل عندها.

بالإضافة إلى الاغتيالات التي لم تقف قط، قتل الحكام المسلمون وقضاتهم، مجتمعين طورًا، ومفترقين طورًا آخر، على سبيل المثال، الجعد بن درهم، والحلاج، والسهروردي. هذا خلافًا لتهم التكفير والعسف التي تعرض لها قطاع الفقهاء أنفسهم، خاصة أولئك الذين أتوا باجتهاد مخالف، أو اعترضوا على الحاكم. وقد طال العسف بأصحاب الرأي، أعلام الفقهاء كمالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، وأبو حنيفة الذي كفره خصومه، واستتيب من تهمة الكفر، في حياته، بضع مرات[27]. ويُروى عن سفيان الثوري، أنه حين بلغه نبأ وفاة أبي حنيفة قال: "الحمد لله الذي أراح المسلمين منه، لقد كان ينقض عرى الإسلام عروة عروة. ما وُلد في الإسلام، مولود أشأم، على الإسلام، منه[28]". ولقد ردد نفس تلك العبارة المروية عن سفيان الثوري، عددٌ من مخالفي أبي حنيفة من كبار أهل الرأي. منهم، على سبيل المثال، أيوب السختياني، ومالك، والأوزاعي، ووكيع، وجرير بن حازم، وابن المبارك.

أما في بدايات القرن العشرين، فقد تعرض كل من علي عبد الرازق، وطه حسين لهجمات الأزهر. وفي نهايات القرن العشرين، بلغ الأمر حد القتل. فقُتل فرج فودة غيلةً، نتيجة لفتاوى صدرت

---

[26] حسن عبد الله، **الاغتيالات في الإسلام: اغتيال الصحابة والتابعين**، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، (2006).

[27] أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، **تاريخ بغداد: أو مدينة السلام، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)**، (ج 13) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (2011)، ص، ص 398.

[28] المصدر السابق. ص، ص، 380-381.

ممن يسمون رجال الدين[29]. كما قُتل حسين مروة، غيلة، أيضًا، وهو في عقر داره. وفي السودان أعدم في عام 1985، المجدد الديني محمود محمد طه، بتهمة معارضة السلطة القائمة، سرعان ما تحولت إلى تهمة بالردة عن الإسلام. وفي النطاق الشيعي أفتى الإمام الخميني، بإباحة دم الكاتب سلمان رشدي على أثر نشر روايته المثيرة للجدل، "آيات شيطانية". وأوردت وكالة رويترز للأنباء، على أثر نشر الرسوم الكارتونية المسيئة للنبي الكريم في الدنمارك عام 2006، أن الشيخ حسن نصر الله قال: "لو قام مسلم ونفذ فتوى الإمام الخميني بالمرتد سلمان رشدي، لما تجرأ هؤلاء السفلة على أن ينالوا من الرسول؛ لا في الدنمارك، ولا في النرويج، ولا في فرنسا[30]". أيضا كفر بعض العلماء الكاتب السوري، حيدر حيدر، بعد نشره روايته، "وليمة لأعشاب البحر". وجرى تكفير الأكاديمي والكاتب المصري، نصر حامد أبوزيد، بدعوى حسبة جرى تقديمها أمام القضاء المصري، انتهت بتكفيره، وأُردف ذلك بقرار قضائي ينص على تطليق زوجته منه، ما اضطره وزوجته للهجرة إلى فرنسا. وجرى في الجزائر في فترة الحرب بين الإسلاميين، والدولة، قُتل، أكثر من ستين من المثقفين.

هذا الخيط الممتد من الإرهاب للفكر وللمفكرين، الذي استمر منذ العصور الوسطى، وحتى نهاية القرن العشرين، كان له أثره الكبير على مواقف المثقفين العرب. فقد نتج من هذا الإرهاب الممتد، الذي اشتد كثيرًا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فبلغ درجة القتل، إلى أن يصبح المثقفون أكثر حذرًا في الخوض في مسألة الدين. وهكذا أضحت ساحة تجديد التراث، وساحة الإصلاح الديني، وإعادة بناء الهوية الحضارية، عقب التغريب الاستعماري الطويل، خلوًا من الجهود، باستثناء ذلك القليل، الذي أُخرس بالعنف. وبطبيعة الحال، ليس من المعقول أن يُطلب من عموم المثقفين حمل رؤوسهم على أكفهم، وأن يواجهوا الموت، بجعل أنفسهم هدفًا للبنادق، والقناصين الذي أصبحوا يترصدونهم عند مداخل دورهم، ساعة الصباح، وهم خارجين إلى أعمالهم. أو أن يصبحوا هدفًا سهلا للذين يقتحمون عليهم منازلهم ويقتلونهم وهم على أسرتهم. ولذلك، من الطبيعي جدًا، أن تدفع حالة الإرهاب المتجذرة في المفاهيم الدينية التي لم تناقش، ولم تصحح، إلى تعطيل دولاب النهضة بحبس المثقفين والعلماء خارج ساحة المعركة الحقيقية. مثل هذا الوضع، لا يترك للمثقفين مخرجًا سوى الاستعصام بالبراغماتية والتقيّات. يرى عبد الله

---

[29] حين استُدعي الشيخ محمد الغزالي، القيادي البارز في تنظيم الإخوان المسلمين في مصر، للشهادة في قضية اغتيال الكاتب فرج فودة، بناء على طلب من فريق الدفاع، لتكون في مصلحة المتهمين. قال الشيخ الغزالي: إن فرج فوده مرتد، ويستحق القتل، ولكن الذين اغتالوه افتأتوا على السلطة. فالحاكم هو الجهة الوحيدة المنوط بها تطبيق حكم الردة، حتى لا يؤول الأمر إلى فوضى. فهو يقر القتل بتهمة الردة، ولكن يرى أن الحاكم هو من له حق التنفيذ. ولم يخالف الشيخ يوسف القرضاوي الشيخ محمد الغزالي في شهادته تلك، بل واستشهد بها بوصفها من المواقف المشرفة.

راجع: يوسف القرضاوي **الشيخ الغزالي كما عرفته: رحلة نصف قرن**، (ط 3)، دار الشروق، القاهرة، ج ع م، (2000)، ص 280–285.

[30] حديث للشيخ حسن نصر الله، بثته قناة المنار، وقناة الجزيرة، في 2 و3 شباك/فبراير 2006.

العروي أننا أمام إشكاليات حقيقية تعترض الفكر الحر، وتعترض النهضة السياسية، والفكرية، والثقافية، والاجتماعية. إذ يجب على المثقف العربي في مواجهة كل هذه الأوضاع غير المشجعة، أن يبدي رأيه موضوعيًا، بما سمّاه، حتى الآن، التزامه السياسي. غير أن هذا الالتزام غالبًا ما دفعه إلى أن يلعب لعبة "الاستغمابة" مع قناعاته، بحجة الفعالية. فالدور الإيجابي للمثقف، حقيقة، هو أن يكون راديكاليًا، بالمعنى الدقيق للعبارة، أيا كان ثمن هذه الراديكالية المباشر[31].

تتمثل الآثار الأكثر فداحة، لإرهاب المفكرين والمثقفين، في انحياز بعضهم، بدرجات متفاوتة إلى تيار الإسلام السياسي، لا عنة قناعة، وإنما بوصفه الحصان الرابح، والملجأ الآمن المرضي عنه، من قطاع عريض في معسكر الطيف الديني المسيّس، وكذلك الجمهور العريض التابع له. ويجري ذلك الرهان بناء على استنتاج تدعمه الظروف الراهنة، وهو أن الإسلام السياسي سيكسب الجولة في نهاية الشوط، في كثير من الدول العربية، التي تشهد مخاض التحول، وينشد جمهورها التغيير. وقد بدأت كل المؤشرات تشير إلى رجحان كفة الإسلاميين، خاصة بعد تراجع اليسار العربي، وفشل أنظمته العسكرية، المسنودة بنظام الحزب الواحد. وفي تقديري، أن تراجع الإسلاميين القسري الأخير في مصر، بانتزاع السلطة من أيديهم بواسطة المؤسسة العسكرية، التي استغلت حالة الانقسام الشديدة التي أعقبت الثورة، أو إيثارهم طوعًا، تجنب التجربة المصرية، والتراجع مؤقتًا عن الإمساك بدفة الحكم، كما في تونس، لا تمثل سوى تراجعات مؤقتة. ففراغ المجال من الطرح الديني والفكري المتقدم، وانعدام رواسي من المثقفين، ستجعل الإسلام السياسي، مع خلو وفاضه من أي مشروع منفتح، متماسك، للنهضة، هو الخيار الوحيد المتاح.

تنامي تطرف الشباب المسلم

من الظواهر الملفتة التي حدثت مؤخرًا، وتستحق الدراسة المعمقة، ظاهرة انبهار الشباب المسلم، الذي نشأ في الغرب، وتلقى تعليمًا جامعيًا في أرقى المؤسسات التعليمية الغربية، بالجماعات الإسلامية المتطرفة، مثل تنظيم الدولة الإسلامية، وحرصهم على الانخراط في القتال في صفوفها. هذه الهجرة، من الدول الأوروبية، بهذه الأعداد الملفتة، والانجذاب إلى العنف، والاستعداد لإتيان أفعال موغلة في البربرية، وصادمة للحس الانساني السليم، مسألة تستحق الدراسة المعمقة.

هذه الظاهرة ليست ظاهرة معزولة، كما يظن البعض، فهي قد بلغت حدًا أضحت به هاجسًا مقلقًا للسلطات في بلدان غربية مثل إنجلترا، وفرنسا، وغيرها. فقد أظهر تنظيم الدولة الإسلامية، الذي ولد

---

[31] عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، (ترجمة ذوقان قرقوط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (1978،)، ص 172.

عملاقًا، قدرة مخيفة على إعادة رسم الخرائط الجيوبوليتيكية، ما أزعج القوى الإقليمية والدولية، ودفع بها إلى تكثيف الجهود الحربية ضده. وهي جهود وإن حدت من الأخطار المباشرة للظاهرة، إلا أنها لن تصل إلى جذرها، ولن تخلق ما يمنع انبعاثها، مرة أخرى، وربما حجم وطاقة أكبر. هذه الظاهرة الجهادية التي بدأت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، مع المجاهدين في أفغانستان في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، واتخذت طورًا أكبر في تنظيم القاعدة، ثم طورًا أكثر حجمًا، وقدرة، وشراسة، في تنظيم الدولة الإسلامية، وفي تنظيم بوكو حرام، تحولت الآن إلى قوة استطاعت أن تحتل أراض شاسعة في سوريا والعراق واليمن ونيجريا وليبيا ومالي، ما يوازي مساحات دول بأكملها. ولربما تستطيع هذه القوى عبر انتشارها السرطاني الذي نشهده الآن، في سنوات قليلة، من إعادة رسم خريطة العالم العربي كله، وتحويله إلى دويلات أصغر، وغلى مستنقع شاسع من الفوضى والاضطراب.

أن يكون الشباب المتعلم، بما في ذلك التعليم في الغرب، هم من يمثل ثقل هذه الظاهرة، مسألة ينبغي أن تهز التصورات وسط المثقفين العرب، مثلما هزت ثورة الشباب في فرنسا، المثقفين اليساريين، وأربكت حساباتهم، وعلى رأسهم، جان بول سارتر، الذي، جعله هول المفاجأة، يقول: إن المثقف في طريقه إلى الاختفاء، وأن التفكير نيابة عن الآخرين، سخفٌ يبطل فكرة المثقف ذاتها. وقد ردّد ميشيل فوكو لاحقًا، نفس تلك الأقوال التي قال بها سارتر[32]. فلو أصبحت الظواهر تفاجئ النخب المثقفة من أكاديميين مفكرين وعلماء، فإن دور المثقف سوف يصبح دورًا شكليًا تابعًا، يتمثل في الركض وراء الواقع الذي تشكل بالفعل، من أجل تفسيره، وليس سبق الواقع ورسم الصورة التي ينبغي أن يتشكل عليها.

مما لا شك فيه، أن هناك اختلافًا كبيرًا بين ثورة الشباب في فرنسا، وبين ارتماء بعض الشباب المسلم في حضن تنظيم الدولة الإسلامية، من حيث الأفق المعرفي، وطبيعة القضية المرفوعة، والتطلعات المرتبطة بها. ومع ذلك، تبقى ظاهرة الشباب المسلم الذي يجتذبه تنظيم الدولة الإسلامية، في نظري تحديًا شديد الخطورة. فهي خليط من الدوافع الدينية الغامضة، ونزعة التحطيم، والتشوه النفسي المرتبط بتنامي اليأس وانسداد الأفق. ولربما تسفر الحضارة الراهنة بنزعتها الاستهلاكية وتعميقها اغتراب الانسان عن ذاته ومجتمعه، ومحيطه البيئي، وانتاجها من آلات القتل والدمار أضعاف ما تنتج من آلات الإعمار، وبثها اليأس في النفوس، من إمكانية تحقق حالة إنسانية أفضل، إلى ظهور نمط جديد من الدوافع الفوضوية، الذي يتحول إلى قوى سياسية كبيرة ومؤثرة.

ربما تعين علينا الانتباه إلى أن التنظير ربما يصبح، في بعض منعطفات التاريخ، ومسارعه، مجرد نشاطٍ عقلي باهت منعزل، خاصة حين تنبثق قوى الفعل على الأرض، خارج نطاق توقعات النخب

[32] علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، (ط 3)، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 249.

المثقفة. ويحدث هذا، غالبًا، حين تلتصق النخب المثقفة بالحالة القائمة، وتصبح محبوسة في الأطر النظرية المرسومة والتوقعات السائدة، فتلتصق، بقصد منها، أو بغير قصد، بالسائد، وبالسلطات الحارسة له. إن كثيرًا من كوارث التاريخ كانت نتيجة لعجز النخب عن الإحساس بما يحسه سواد الجمهور. ويبدو الآن أن قضية الاتزان النفسي، وسط قوى الشباب، وهي القوى الأكثر حوية، وقدرة على الفعل، في أي مجتمع، تعود الآن لتصبح من جديد، قضية مركزية في المجتمعات العربية، خاصة في الشق الأكبر من المجتمعات العربية، وهو الشق الإسلامي. كل هذه الأمور تشير وبشدة إلى ضرورة أن ينفتح الحوار، من غير قيود، حول قضية الإصلاح الديني، وأن يكون المثقفون طرفًا فاعلاً في هذا الحوار.

تمسك الجماهير بالدين

من الأمور الملفتة للنظر، تمسك الجماهير العربية بتراثها الروحاني، رغم اتساع نطاق التحديث في حياة المجتمعات العربية. ومن يتأمل حقبة ما بعد الاستعمار في الأقطار العربية، يلاحظ أنه كلما تباعد الزمن من الحقبة الاستعمارية، كلما ازداد تعلق الجماهير بالدين، وكلما قوي تأثيره على العملية السياسية. وقد دلت على هذا التعلق صناديق الاقتراع، حيثما جرت انتخابات حرة. هذه الظاهرة ينظر إليها قطاعٌ من المثقفين العرب بوصفها تراجعًا وارتدادًا عن مكتسبات الحداثة، التي انجزها اليسار العروبي في فترة حكمه الشمولية، التي جرت في العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين. وغالبًا ما ينتمي هذا القطاع من المثقفين إلى الفئة التي تنظر إلى الدين بوصفه ظاهرة منقرضة، استنادًا على زعمٍ مفاده، كما جرت الإشارة من قبل، أن المجتمعات كلما تعلمت، وتغيرت علاقات الإنتاج فيها، واتسع وعيها، كلما ابتعدت عن الدين. كما يعزوها آخرون، إلى استغلال بعض النخب السياسية للخطاب الديني، في العملية السياسية، في مجتمعات تسيطر عليها الأمية من جانب، والعاطفة الدينية، من جانب آخر. ومع صحة المثال الثاني، جزئيًا، إلا أن كلا الرؤيتين لا تفسران الظاهرة تفسيرًا كاملا. بل، لربما جاز القول، إن كلا التفسيرين يسيران، بقدر كبير، في وجهة عزاء الذات، وتبرير فشل النخب المعلمنة، بمختلف درجات علمنتها، وتوجهاتها، في كسب ثقة الجماهير والامساك بزمام قيادتها.

كل الشواهد تقول إن الجماهير العربية، لا ترفض الحداثة. ولكن، كما هو ظاهر أيضًا، يبدو أنها تريد أن تدخل إلى الحداثة منطلقةً من تراثها وتجربتها التاريخية، وخصائص ثقافتها وإنسانها. ولذلك فإن ما يراه البعض تراجعًا، أعقب الحقبة الاستعمارية، ربما لا يكون سوى تريُّث، سببه حالة الاغتراب عن الذات وعن التراث. ومن ثم، فهو ينطوي على محاولة للعودة إلى نقطة مفترق الطرق، التي أخذت الحداثة العربية طريقًا غربيًا، عقب خروج المستعمر؛ إما ماركسيًا محرّفًا قليلاً، كما في تجربة اليسار العروبي،

وإما ليبراليًا طائفيًا، كما في تجربة الأحزاب التقليدية، التي لم تعمر طويلا، بسبب خنق انقلابات اليسار العروبي العسكرية، لتجربتها، كما جرى في عدد من البلدان العربية.

هناك، في ما يبدو، منطقة لا تزال تحتاج المزيد من الحفر. تقع هذه المنطقة بين منظورين: المنظور الأول، هو منظور العلمانيين، الذين يرون أن السير في إطار التجربة الغربية حتمي، ولا يفصل بين المجتمعات العربية، وبين تحقق الحداثة، في واقعهم، على النموذج الغربي، سوى عنصر الزمن. هذا المنظور لا تشير كل تجربة البلدان العربية عبر القرن العشرين، على أنه منظور صحيح. أما المنظور الثاني، فهو منظور الإسلاميين، الذين تنحو أكثريتهم، منحى شعبويًا، جعلهم منحصرين في تكتيكات استغلال العاطفة الدينية للجماهير، دون التفات إلى ضرورة تجديد الخطاب الديني، ودون اهتمام بترفيع الوعي بمتطلبات التحديث، وضرورات التعايش، وقبول التنوع، وسط الجماهير.

تريد أكثرية المثقفين الاسلاميين المسيسين، أصوات الجماهير في صناديق الاقتراع، باسم الدين، وباسم "تحكيم الشريعة". لكن، لا يبدو أنهم يحفلون كثيرًا بمستوى وعي تلك الجماهير، ازداد أم نقص، أو أنها أصبحت مؤمنةً بالتنوع، والتعايش السلمي مع الآخر المختلف، ومؤمنة بالمساواة في الحقوق بين الفئات المختلفة، أم لم تصبح. وعمومًا فإن الذين يتحدثون عن تحكيم الشريعة، وما أكثرهم، لا يبدو أنهم يحفلون أصلا بقضايا التنوع. فهم يرون أن لا مناص لهذا الفضاء العربي العريض، المتنوع، من أن يلبس جلبابًا واحدًا، كان على ربك حتمًا مقضيا. وهذا مدخلٌ للنهضة وللتحديث شديد الالتباس، جم الخطر. تتلخص الإشكالية في تقديري في هجر المثقفين نطاق الدين؛ إما اعتقادًا بأنه ظاهرة منقرضة، كما ظنت الحداثة في بداياتها، وكما رسخت ذلك الاعتقاد ودعمته، لاحقًا، طروحات الماركسية، وإما أنهم يهابون تبعات الخوض في هذا النطاق، خوف سيف التكفير المسلط على الرقاب، أو خوف التهميش بواسطة السلطات الحريصة على بقاء واستمرارية حالة الجمود.

بيئة الحوار المنتظر

قضايا الحرية، والعدل والمساواة، التي عالجتها أفكار وممارسات حقبة الحداثة الغربية، عبر القرون الأخيرة، ورسمت على هداها صورة الغد للبشرية، لم تحقق نتائجها التي جرى تصورها لدى البداية. بل إن المسار انتهى إلى تكريس الفوارق والتمييز بين الناس، وإلى سيطرة القلة القليلة على الثروة، ومن ثم على السلطة، ما أفرغ الديمقراطية من محتواها، وحولها إلى إجراء شكلي، لا يغير كثيرًا في واقع المظالم القائمة، المعاد انتاجها، وإنما يزيد من مفاقمتها، وترسيخها. ظلت الديمقراطية، نتيجة لخلل جوهري في السيرورة الغربية، تبتعد باستمرار من أن تنتج ما من أجله جرى التنظير لها، فقد أخذت تدفن بنفسها، جوهرها ومقاصدها، وبصورة مضطردة. لذلك، فإن في وسع من لم يغولوا في السير في خطى التجربة

الغربية، حذو النعل بالنعل، فرصة أن يجترحوا لأنفسهم طريقًا جديدً به يكتسبون التحديث عن طريق توطينه وتجذير قيمه في بناهم الثقافية، ومن ثم تفادي حالة انغلاق الأفق التي اصدم بها المسار الغربي الآن.

هناك مسألة هامة تتعلق بتراثنا شرق الأوسطي، وهي أن جوهر الرسالات السماوية، متمركز حول العدل. ففي التجربة التاريخية الإسلامية، نجد أن الروحانية الأولى، التي تجسدت في البساطة، والنزاهة، والحرص على العدل، مما كان ظاهرًا في حياة النبي، وأكابر صحابته، في فجر الدعوة، وعبر العقود الأولى من دولة المدينة، سرعان ما تباعدت عنها الممارسة. انكمشت تمثُّلات الاستقامة والنزاهة والقسط والعدالة، في نظام الحكم، على بساطتها آنذاك، وأضحت منحصرة، إلى حدٍ كبير، في الجيوب المنعزلة التي صنعها المتصوفة، وتحولت إلى "غيتوهات" منعزلة، متهمة دومًا بإثارة الجمهور ضد السلطة الحاكمة. ولذلك كان المتصوفة هم ضحايا عسف السلطات، وتجاوزاتها، عبر التاريخ الإسلامي.

ما جرى للروحانية الإسلامية، ولجوهر فكرتها المتمحورة حول "العدل" و"العدالة"، من إزاحة تدريجية، حتى أوشكت أن تصبح أثرًا بعد عين، جرى أيضًا للروحانية المسيحية، وجرى قبلهما للروحانية اليهودية. ولكل واحدة منهن سياقها المختلف ودرجتها المختلفة. ولقد أشار غارودي، بشكل خاص إلى التنصل عن جوهر هاتين الدعوتين، وإفراغهما من محتواهما الروحاني، أعني محتوى العدالة، حين ذكر أن المشكلات الاقتصادية والسياسية، تستند، في المنظور الديني، في نهاية الأمر، إلى مسألة الغائية. وتساءل:

> لِمَ لَم تستجبْ إلى ذلك الديانات المؤسسية؟ لا الكنيسة المسيطِرة لدى المسَيطِرين؛ الكنيسة الكاثوليكية؛ ولا الدين المسيطِر لدى المُسَيْطَر عليهم؛ الإسلام؟ لأن كلا منهما قد تحالف مع السلطة والثروة. ولم يضع مسلماتها موضع الاتهام. ولأن كلا منهما أفرز منذ قرون "لاهوت السيطرة" مقدما الله كقوة خارجية وعليا تخلق الإنسان والعالم والملوك الذين يديرون شؤون الناس، دفعة واحدة وإلى الأبد. كل سلطة قد رتبها الله. "ومن يقاوم السلطان فإنما يعاند ترتيب الله"؛ هذا ما كتبه القديس بولس بعد بضع سنوات من موت يسوع المسيح، الذي كانت حياته كلها اتهامًا للنظام القائم. كذلك الأمر بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بسنوات قلائل، عندما استخدم الأمويون السلطة والثروة، وأساءوا استخدامها؛ وعندما احتج المسلمون الأتقياء الذي عاشوا حياة الجماعة مع النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، على العبث بالرسالة، أجابتهم السلطة: إن كان هذا أميركم، فلأن الله قد أراده، وعليكم طاعته[33].

لم تسيطر المسيحية على الفضاء الأوروبي، في صيغتها التي جسدتها حياة السيد المسيح، وإنما بعد أن جرى تفريغها من محتواها الإنساني، والثوري، كما يقول غارودي، وجرى تحويلها إلى مؤسسةٍ

[33] روجيه غارودي، **نحو حرب دينية؟ جدل العصر**، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997، ص، 14–15.

خاضعةٍ لبنية الإمبراطورية الرومانية. ذلك الوضع الذي هو الذي تحدر منه، عبر التاريخ الأوروبي الوسيط، اتحاد الدين والسلطة الزمنية، إلى أن تم فصلهما عن بعضهما، في مطلع العصر الحديث.

يمكن القول، بصورة مجملة، تحتمل الاستثناءات، إن النبوة، في سائر التقاليد الإبراهيمية، قد كانت نقيضًا للسلطة القائمة. كما يمكن القول، أيضًا، أن الروحانية العربية المتجذرة في التراث، ثلاثي الأضلاع؛ اليهودي، والمسيحي، والإسلامي، وما سبقها، لم تكن في جوهرها مجرد جسرٍ لربط الناس بالغيب. وإنما اتخذت، إلى حدٍ كبير، الصلة بالغيب، وسيلةً لإصلاح أحوال الناس، وتخليصهم من الظلم، بما كان يسمح به الظرف القائم، عبر تاريخ هذه السياقات الثلاثة. فقد واجه النبي إبراهيم، عليه السلام، الحرق من جانب النمرود بن كنعان، وواجه عيسى عليه السلام الصلب من قبل الكهنوت اليهودي، والسلطات الرومانية، وواجه محمد، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه، مؤامرات وعنف أصحاب السلطة والثروة، مالكي الرقيق، من القرشيين.

ربما يصبح السؤال الآن: ما هي المحددات والموجهات لمعركة إحياء التراث في السياق الحديث؟ فنحن قد ظللنا نقتات من الفكر المترجم، أكثر مما ننظر في سمات تراثنا المستقبلية، وأكثر مما نظر في طبيعة جمهورنا، وطبيعة بيئتنا الثقافية والاجتماعية. إضافة إلى موضعة عناصر ثقافتنا في مجموعها الكلي في السياق الحداثي، من غير أن نتجنب مركب الدين فيها. فحالة الاغتراب عن الجذور الثقافية، حالةٌ أشار إليها، هادي العلوي، حين تحدث عن ما أسماه، "الثقافة المترجمة"، و"الشيوعية المترجمة". وعبر عنها العلوي بقوله: "تلك الظواهر السياسية والفكرية الغريبة عن المألوف والموروث، التي خلقت فئة من البرجوازيين المتوسطين، الذين يعرفون عن الغرب أكثر مما يعرفون عن أنفسهم، فتصرفوا بجهلٍ شبه كاملٍ بوعي الجماهير، ومتطلبات البيئات المحلية، أو مستلزمات الهوية"[34]. وقسم العلوي منطلق الناظرين إلى التراث، إلى ثلاثة أقسام: "جمهورٌ سلفيٌّ يقرأ التراث كعقيدة، وجمهورٌ مستغرب، يدعم الخط المعادي للتراث في الوسط العلماني، بدعوى محاربة الأصولية، وجمهور وطني يتثقف بالتراث في مواجهته للأصولية وللاستعمار[35]".

يرفع عبد الله العروي ملاحظة شبيهة بتلك التي أشار إليها هادي العلوي حول الثقافة المترجمة. غير أن ملاحظة العروي تشمل الفريقين: فريق المنجذبين للثقافة المترجمة، وفريق المنجذبين لمستودع السلف الفكري. يرى العروي أن المثقف شخص يعبر عن الفكر الجماعي، وأنه يتأثر به ويؤثر فيه. علاوةً على أن المشاكل التي يناقشها هي التي تشغل بال أغلبية الناس. ولكن إن كانت مناقشته لتلك المشاكل

[34] خالد سليمان وحيدر جواد، **هادي العلوي: حوار الحاضر والمستقبل**، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، 1999، ص 58.

[35] المصدر السابق، ص 63.

لفظية، عقيمة، واجترارية، فإنها تربط المجتمع بماضيه، دون أن تفتح له نافذةً على المستقبل. وتكون النتيجة هي نفسها في حال كانت اسهامات المثقف اجترارًا لأقوال السلف، أو منسوخةً من أقول مثقفين أجانب، موغلة في التجريد والعمومية[36].

لابد أن يمر غرس مفاهيم الحداثة، وقيمها، في التربة العربية، من خلال أنبوب الدين, ولكي يحدث ذلك لابد أن يخرج الحوار من حالة "المنولوج"، التي يمثلها تباعد وتازي مجالي الدين والعقل، إلى حالة "الديالوج" التي تتداخل في خطوط الكتلتين وتتشابكا سلميًا لتحدث نقلة تولف المفاهيم وتصالح بينها، وتخلق لها بيئة التعايش. ولقد أشار عزمي بشارة إلى ضرورة اجتراح نوع من المزاوجة، تتناسب مع هذه اللحظة المفصلية من تاريخ المجتمعات العربية. فدعا لأن ينشأ تيارٌ يجمع بين العدالة الاجتماعية، والديمقراطية الليبرالية السياسية، والانتماء الحضاري العربي الاسلامي. حدد بشارة بوضوح شديد، عناصر هذه المزواجة المنتظرة، حيث كتب:

> التيار المؤهل للعمل النهضوي، والذي سيثبت بالممارسة إذا كان بمقدورهِ النهوض بهذه الأمة، هو التيار القادر على تجاوز هذه الحدود بين الإيديولوجيات، وأن يعود من العروبة الإيديولوجية إلى العروبة الثقافية، ذات الأبعاد السياسية. ومن الإسلام السياسي، إلى الحضارة العربية الإسلامية، كفضاء حي متطور، ومتفاعل، مع الحضارات الأخرى. وإلى القيم الكونية القائمة في فكر اليسار، وفي الفكر الديمقراطي الليبرالي، وفي الفكر الإسلامي أيضا[37].

يمثل هذا، في تقديري، أهم الملامح لخريطة الطريق المطلوبة، لتشكيل هذه الرؤية التوليفية، التي تجمع الخيوط الرئيسة لوصفة النهوض والانبعاث في السياق العربي الراهن، ليجري، من ثم، فتلها في حبلٍ واحد منسجم الخيوط. وما أود أن أركز عليه هنا، أن هذه المزاوجة لابد أن تتضمن عنصرًا روحانيًا. فالأديان الكتابية الثلاثة التي يعتنقها معظم ساكني هذا النطاق العربي الكبير، إضافة إلى الديانات الأخرى الأصغر حجمًا، وأنماط الروحانيات الأخرى، هي التي تمسك بوعي الجمهور وبشعوره. ولذلك يصبح المطلوب هو تحريرها جميعها من الانغلاق، ومن الطقوسية الشعائرية الشكلية، وإعادتها إلى جوهرها الذي انطلقت منه في مبتدئها، وهو إقامة مجتمع قائم على دعائم من العدل والمساواة. من الخطأ ان نترك الجماهير تبتعد عن تراثها الروحاني، أو أن تختزله في الطقوس والشعائر وحدها. يرى طه عبد الرحمن، أن تقليص دور الدين في الفضاء الأوروبي والغربي عمومًا، منذ عصر الأنوار، أسفر عن أكبر الشروخ

---

[36] عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 144.

[37] عزمي بشارة، في مقدمته لكتاب المنصف المرزوقي، **ننتصر ... أو ننتصر من أجل الربيع العربي**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2104، ص 10.

التي تسببت في اقتلاع المنظومة الأخلاقية من تربتها الدينية. وتدريجيًا، مع تغير المجتمعات، أخذت الأخلاق تعوم في محيطٍ شاسع، سمته الرئيسة، نسبية ذرائعية، بلا ضفاف[38].

خاتمة:

لن يصبح للمثقف العربي دور مؤثر مالم تتجسر الهوة بينه وبين جمهوره. فتمسك الجمهور بالدين وانصراف قطاع كبير من المثقفين المنتجين من الدين يمثل هذه الهوة. بعض أسباب هذه الهوة يعود إلى التركة الاستعمارية، التي لم تمح أثرها كما ينبغي. ورغم أن الحديث يجري كثيرًا عن محو آثار الاستعمار، إلا أن آثار الاستعمار في الفضاء العربي لم تمح بالقدر المطلوب، بل إن ما تم من جهد معرفي في هذه الوجهة لا يكاد يذكر. فبنية الوعي السائدة، وسط المثقفين، تسيطر عليها، إلى حد كبير، بنية الوعي الغربية، ولا غرابة، فالأكاديميا لدينا لا تزال غربية؛ هي غربية الأفق المعرفي، غربية الأدبيات، وغربية المقررات الدراسية، وكذلك غربية المنهج في النظر إلى الظواهر وتفسيرها، وهي في غربيتها تلك، قديمة أيضًا. فهي تعكس في غالب حالها، فكر حقبة الحداثة، بأكثر مما تعكس، على سبيل المثال، عن الجوانب المشرقة في فكر ما بعد الحداثة.

تجنب المثقفين العرب، الاشتباك معرفيًا مع السلطات الدينية في الوطن العربي، جعل لتلك السلطات اليد العليا في رسم مناهج اللغة العربية، والتربية الإسلامية في المدارس. ولذلك سوف يستمر تفريخ الأجيال التي تحمل في داخلها وعيًا منقسمًا، وقيمًا مشوشة، ما يجعلها لا تملك، عند المحكات، إلا أن تلجأ، إلى الارتماء في أحضان البنية العقلية القديمة المعادية لقيم الحداثة. كما أن الخطاب الديني الذي تبثه وسائط الإعلام، من إذاعة، وتلفزيون، وتبثه أيضاً المساجد، خطاب تتحكم فيه المؤسسة الدينية، التي عجزت، بطبيعة تعليمها، وتدريبها، أن تخرج من الدين بحواضن جديدة تتعايش فيها قيم الدين مع قيم الحداثة، بصورة متسقة وثابتة، فلجأت إلى سجن الجمهور في الخطاب الديني الموروث من الحقبة العثمانية. بهذه الصورة يكون الجمهور، وهو يعبر مرحلتي الطفولة والشباب، مسيطرًا على وعيه من جانب واحدٍ من بنية ثقافتنا الموروثة، وهو الجانب المحصن من الحوار. وحين يشب هذا الجمهور يصبح في قبضة المساجد، ووسائط الإعلام، التي لا تسمح بالحوار في ما يتعلق بأمر الدين. هذه الحالة، في تقديري، حالة فريدة، في العالم المعاصر، ولابد لها من حل فريد، هو الآخر.

استطاعت المؤسسة الدينية الإسلامية التقليدية أن تخرج أفضل ما في الفكر الإسلامي خارج دائرة الدين. وعمومًا فإن العلوم النقلية القائمة على الاستظهار والحفظ، هي السائدة في الدراسات الإسلامية،

---

[38] راجع، طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، المركز الثقافي العربي، (ط 2)، بيروت لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2009، الفصل الثاني تحت عنوان: "نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه"، ص 99–139.

خاصة في المنهج المدرسي. فالمنهج ومدرسوه يعادي التفكير، ويضيق بالأسئلة، ويقمع التفتح العقلي. بهذه الصورة أصبح خير ما في التراث الإسلامي خارج وعي المسلمين، وخارج ذاكرتهم التاريخية. باختصار، جلوس المثقفين على الرصيف كي تحدث معجزة فتغير هذه الأوضاع، خطة لن يكون لها مردود في المدى المنظور. ولو استمرت القطيعة الصامتة، بين المثقفين ومجال الدين، بالحالة التي هي عليها الآن، فإن الفجوة القائمة أصلاً بين المثقف العربي الحداثي، وبين جمهوره سوف تتسع أكثر، ما يزيد من قلة فاعليته ومقدار تأثيره في محيطه. يضاف إلى ذلك، أن هذا الفراغ سوف تملؤه الحركات الإسلامية المسلحة المتطرفة، كما سلفت الإشارة. وقد بدأت تباشير ملئه بواسطتها، الآن، واضحة للعيان.

ختامًا، هناك أيضًا، خطر العولمة، التي أعادت صياغة دور المثقف، فحولته إلى مستشار، وأبعدته من وظيفته التاريخية، وقد حدث هذا، مؤخرًا، في الغرب بصورة ملفتة[39]. ولكن النظر إليه من جانب المثقفين العرب، كقدرٍ لا فكاك منه، أمرٌ بالغ الخطورة. ولا يقل منه خطرًا، ما نراه من احتضان المثقفين العرب لمقاربات "ما بعد الحداثة" خاصة المتعلقة بـ "موت المثقف"، و"نهاية حقبة الإيديولوجيا"، وانتزاعها من سياق التجربة الغربية، وسحبها ميكانيكيًا، على واقعنا العربي. فسحب الإشكالية التي انوجدت تاريخيًا في السياق الغربي، على الحالة العربية الراهنة، دون اعتبار للخصوصيات البنيوية لواقعنا العربي الراهن، لن ينتج منه، كما يقول زهير توفيق، سوى: "تأبيد التبعية وترجمة المركزية الغربية إلى أشد حالاتها فجاجةً، وتقويض الدور التاريخي للمثقف العربي المعاصر، والإجهاز على حداثةٍ لم تتحقق بعد"[40].

---

[39] يقول إدوارد سعيد: "أدت فكرة المثقف المحترف الذي يكافأ على خدماته إلى انجذاب مدهش نحو مراكز القوى في الولايات المتحدة وأوروبا، بحيث يعتقد المثقف بأنه يؤدي دورًا في السياسة، أو في بلورة السياسة، وفي تشكيل الرأي العام، وفي صناعة السياسة، وأن هذه هي مكافأته وهدف ما يفعله. بينما دور المثقف في رأيي هو أن يرتقي بالوعي وأن يصبح أكثر إدراكًا للتوترات والتعقيدات وأن يتحمل مسؤولية مجتمعه. هذا دور لا علاقة له بالتخصص. فهو متعلق بقضايا تتخطى حدود المجالات المهنية المحترفة. نحن نعلم ما هو خطاب الاحتراف. أقصد استخدام اصطلاحات التخصص، والحديث مع المطلعين فقط مع الحفاظ على رضوخهم، وتعزيز المواقع الفردية في نهاية المطاف. أجد ذلك مثيرا فعلا للاشمئزاز. يبدو لي أن المجتمع مؤلف من نوعين من الناس: هناك من يصون، من يحافظ على الأمور كما هي، وهناك المثقفون الذين يحفزون الاختلاف والتغيير". راجع، إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، تقديم غاوري فسواناثان، ترجمة: د نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (2008)، ص 418.

[40] زهير توفيق، مصدر سابق، ص 37.